N. TERTULIAN

EXPERIENȚĂ ARTĂ GÎNDIRE

AUTONOMIA ŞI ETERONOMIA ARTEI

O privire cuprinzătoare asupra esteticii contemporane este de natură să ne arate că faimoasa şi mult controversata problemă a autonomiei şi eteronomiei artei se află încă departe de a-şi găsi o soluţie satisfăcătoare. Tendinţele de instrumentalizare a artei, de aservire a ei unor scopuri şi comandamente străine de dialectica ei lăuntrică, de manipulare, brutală sau subtilă, a ceea ce ar fi trebuit să fie inspiraţia ei genuină, nutresc mereu, prin reacţie, o veche convingere: arta trebuie să-şi apere, cu o gelozie mai vie ca oricînd, autonomia ei, riscînd altfel, prin concesii făcute imperativelor eteronome, să-şi alieneze esenţa, dacă nu de-a dreptul să se suprime. Nu numai intransigenţii apărători ai autonomiei artei, dar şi un estetician ca Theodor W. Adorno se dovedea gata să vadă, de pildă, în opera lui Brecht locul geometric al unei tensiuni insolubile: vigoarea şi rafinamentul unei inspiraţii autentice ar fi încercat zadarnic să se concilieze cu crezul politic afirmativ al dramaturgului şi poetului comunist. „Întreaga sa operă — scria Adorno în studiul său *Angajare sau autonomie artistică* (1962) — este o sforţare sisifică de a concilia într-un fel gustul său deosebit de cul-

Scanned with OKEN Scanner

tivat și diferențiat cu imperativele stîngaci eteronome pe care și le atribuia cu disperare“ [1].

Chiar dacă am lăsa însă deoparte pe partizanii zeloși ai unei tutele politice sectare și birocratice asupra artei și ne-am orienta atenția către cercul foarte larg al celor care susțin autonomia ireductibilă a artei în constelația formelor spiritului (și nu există estetician demn de un asemenea nume care să nu o afirme), am descoperi un clivaj semnificativ : celor care consideră că opera de artă nu poate fi înțeleasă cu adevărat decît dacă o privim în pura ei imanență și autarhie, ca pe o „lume în sine“ (Croce), ca pe o „monadă fără ferestre“ (tînărul Lukács în capitolul esteticii de tinerețe : *„Die Subjekt-Objekt-Beziehung in die Ästhetik“)* sau ca zona de încorporare exclusivă a „calităților estetic valente“ (Roman Ingarden), li se opun cei care refuză să stabilească un raport de antinomie între autonomia și eteronomia artei, afirmînd dimpotrivă că interioritatea autonomă a operei de artă se constituie într-o relație de dialectică tensiune cu exterioritatea ei.

Sînt aproape trei decenii de cînd Benedetto Croce reitera, în termeni tranșanți, poziția dintîi, deplorînd ascensiunea criticii literare marxiste în Italia postbelică : el vedea, în tentativa unuia din foștii săi discipoli, Natalino Sapegno, de a implanta poezia lui Dante în solul ei social-istoric un simptom alarmant al procesului de trecere de la „vechiul regim“ al autonomiei esteticului la „noul regim“ al criticii marxiste, „de la zelul aprins de mine, pentru autonomia artei, la nu mai puțin zeloasa acceptare a eteronomiei ei, sau într-un limbaj simplificat, a servituții ei față de politică“ [2]. Și esteticianul italian nu șovăia să afirme profetic : „Dacă în Europa marxismul ar ieși învingător, studiile de Estetică ar deveni (acesta e destinul lor desemnat) studii eretice și toți ar repeta în cor (și în primul rînd profesorii înaintea tuturor), împreună cu Marx, că arta e în funcție de lupta de clasă și trebuie să servească acum proletaria-

[1] Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, III, Suhrkamp, 1965, p. 125

[2] B. Croce, *Nuova critica letteraria marxistica in Italia*, în *Quaderni della Critica*, 1949.

tul. O frumoasă concluzie a întregii, strălucitoarei istorii a Artei pe care umanitatea pură a creat-o de-a lungul secolelor!"[1]. Benedetto Croce considera, aşadar, că între autonomia şi eteronomia artei există o relaţie de reciprocă excluziune, că a admite o etero-condiţionare a operei de artă de către multiplicitatea împrejurărilor externe înseamnă a institui un raport de complicitate vinovată, echivalent cu alienarea ei; el nu accepta şi posibilitatea unei eteronomii fecunde a operei de artă, cea care ar hrăni substanţa ei autonomă, şi nu ar mutila-o.

Un asemenea mod de gîndire continuă să fie, în mod firesc, încă răspîndit. Georges Poulet ni se pare astăzi unul din reprezentanţii lui cei mai autorizaţi: cel care vede în geneza operei literare (şi a operei de artă în general) o tranziţie de la starea de realitate la una de irealitate, un proces de „de-realizare" a lumii prin intermediul limbajului, graţie căruia în alcătuirea formelor obiective ale operei se exprimă o inefabilă subiectivitate nedeterminată, nu poate indica în studiul contingenţelor externe, istorico-sociale sau psihice, care aparţin prin definiţie sferei realului, decît o mişcare deviantă faţă de adevărata comprehensiune estetică (în măsura în care un asemenea studiu s-ar voi o cheie hermeneutică pentru înţelegerea şi critica operei). Odată instituită starea de interioritate autonomă, proprie procesului de creaţie artistică, exterioritatea şi imperativele ei îşi pierd orice drept de cetate. Lumea operei de artă, constituită ca o pură *cosa mentale*, în interiorul căreia se joacă, asemenea peştilor într-un aquarium, „cuvinte, imagini şi idei", rămîne impenetrabilă, printr-un soi de imposibilitate ontologică, solicitărilor şi opţiunilor vieţii practice.[2] Este semnificativă judecata formulată de Poulet

---

[1] B. Croce, *Stato degli studi estetici in Italia*, în *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1952, p. 238.

[2] „Propriu literaturii, adică limbajului în libertate, limbajul avîntîndu-se neînfricat în plin exerciţiu al puterii sale, este de a nu respecta nici o realitate obiectivă, nici un lucru tangibil, nici un fapt dovedit. Nici unul dintre acestea nu dăinuie, asemeni unui bulgăre de ţărînă, în lichidul univers al ficţiunii." *La Conscience critique*, Paris, Librairie José Corti, 1971, pag. 279.

Scanned with OKEN Scanner

în recenta sa carte *La Conscience critique* despre Sartre : adevăratele sale virtuți de critic literar și le-ar fi manifestat Sartre doar în primul volum din *Situations*, acolo unde se identifica pur și simplu, în analiza diverșilor autori, cu mișcarea lăuntrică a operelor, în devenirea și avîntul lor ; ulterior autorul lui *Baudelaire* și *Saint-Genêt* ar fi traversat un proces evident de regresiune, deoarece a început să judece calitatea literaturii în funcție de opțiunile scriitorilor față de „situația" lor în epocă, fără a ezita chiar să-i admonesteze atunci cînd comprehensiunea lor s-ar dovedi mărginită sau falsă. Explicarea involuției lui Sartre este indicată de Poulet în termeni fără echivoc : „Nu-i greșit a spune că dacă Sartre, în criticele sale, se desolidarizează tot mai mult de intențiile scriitorilor despre care vorbește, pe de altă parte se solidarizează din ce în ce mai mult cu condițiile externe în care acești scriitori se află situați. E aici o alunecare evidentă a criticii sartriene spre un punct de vedere marxist." [1] Nu știm care a fost reacția lui Georges Poulet față de ultima operă a lui Sartre, trilogia *L'Idiot de la famille*, dedicată lui Flaubert, deoarece primele ei două volume au apărut în același an cu *La Conscience critique* ; bănuim că ea nu i-a schimbat în fond opinia exprimată mai sus, fiindcă metoda denunțată de Poulet este aplicată aci din plin. Ne îngăduim însă să ne întrebăm dacă efortul extraordinar, aproape incomparabil, al lui Sartre de a plonja deopotrivă în „protoistoria" vieții lui Flaubert și în „spiritul obiectiv" al epocii lui, conjugînd grație unei asemenea reconstituiri nevroza subiectivă și cea obiectivă a autorului lui *Madame Bovary* (instalîndu-și deci focarele atenției în ceea ce critica autonomizantă numește disprețuitor „les ailleurs de l'oeuvre"), este oare lipsit de o relevanță profundă pentru înțelegerea operei flaubertiene, chiar dacă, printr-un tragic și nefericit paradox, Sartre a fost constrîns să ne lase *sur notre faim*, oprindu-și opera tocmai în pragul mult așteptatei analize literare imanente a principalului roman flaubertian ?

[1] *Ibid.*, pag. 265.

Scanned with OKEN Scanner

Unul din gînditorii contemporani care a încercat să traseze o linie de demarcaţie cît mai netedă şi precisă între planul strict estetic al operei de artă, singurul obiect de adevărat interes al esteticianului, şi valorile extra-estetice, prezente eventual în compoziţia operei, a fost Roman Ingarden. La prima vedere, s-ar părea că Ingarden adoptă o poziţie mai conciliantă în problema autonomiei şi eteronomiei artei decît Croce, deoarece el acceptă ideea că anumite opere de artă se pot dovedi inspirate de o „tendinţă", ba chiar că operele literare pot îndeplini, în anumite condiţii, şi „funcţii extra-estetice" (sociale, naţionale, morale etc.). S-ar spune că Benedetto Croce era mai omogen şi mai intransigent în poziţia sa autonomistă, deoarece prezenţa exhortaţiei morale sau a pedagogiei sociale într-o operă literară era suficientă pentru el spre a o expulza din sfera „poeziei" în cea a „non-poeziei", mai exact în ceea ce esteticianul italian numea „la letteratura", văzută ca „opera di civiltà", bine distinctă de „la poesia", care ar fi pur şi simplu „opera di verità". Poziţia lui Ingarden, în aparentul ei eclectism, este acum mai interesantă pentru analiza noastră, deoarece admiţînd o posibilă conjuncţiune de valori în imanenţa operei literare, el nu o face decît spre a sublinia răspicat totala lipsă de incidenţă a celor extra-artistice asupra substanţei estetice a operei. Ele ar coexista astfel asemenea unor lichide impenetrabile într-un vas comun, calităţile estetic valente manifestînd o suverană indiferenţă existenţială faţă de prezenţa sau absenţa celorlalte valori. „Chiar dacă operele (de artă) literare îndeplinesc uneori alte funcţiuni sociale sau sînt întrebuinţate pentru îndeplinirea lor, aceasta *nu contribuie cu nimic* (s.n.) la fiinţarea lor ca opere de artă şi nici nu le salvează ca opere de artă, dacă în concretizarea lor nu încorporează valori estetice."[1] Rigoarea şi fineţea multiplelor analize întreprinse de Ingarden de-a lungul lucrărilor sale spre a circumscrie cît mai exact sfera autonomă a calităţilor specific estetice, de la analiza celor patru straturi ale operei literare (al con-

[1] Roman Ingarden, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1968, pag. 152.

Scanned with OKEN Scanner

figuraţiilor fonice verbale, al unităţilor de semnificaţie, al faptelor obiective înfăţişate şi al viziunilor) şi pînă la surprinzătoarea distincţie între „însuşirile artistice“ şi cele „estetice“ ale operei de artă, ni se par incontestabile. Este totodată simptomatic pentru climatul încărcat de acute tensiuni ideologice în care s-a dezvoltat estetica ultimelor decenii faptul că autonomismul intransigent al lui Ingarden, concretizat în poziţia sa mai sus definită, i-a atras acuzaţia de a profesa un „estetism lipsit de idei“ (ein „ideenlosen Ästhetizismus“ [1]). Este verosimil ca o asemenea acuzaţie să fi venit, în perioada postbelică, din partea unor marxişti polonezi, iritaţi de atitudinea negativă, dacă nu de-a dreptul disprețuitoare, a lui Ingarden faţă de ideea unei posibile influenţe a opţiunilor sociale şi morale ale artistului asupra calităţii *estetice* a operei sale. Roman Ingarden avea desigur dreptate să respingă învinuirea de „estetism“, şi cu atît mai mult cea a unui „estetism fără idei“, invocînd faptul că în concepţia sa nu poate exista o operă de artă lipsită de principiul inspirator al unei „Idei“ ; este adevărat că el avea grijă să sublinieze imediat că „Ideea“ care animă opera de artă nu are nimic comun cu „Ideea“ în sensul logic-raţional, o asemenea echivalenţă ameninţînd să transforme arta în prizoniera unui adevăr preexistent, aruncînd-o în braţele eteronomiei, ci că este sinonimă cu sinteza calităţilor estetic valente, ierarhic ordonate în imanenţa operei, şi printre care ceea ce Ingarden numeşte „calităţile metafizice“ joacă un rol central (tragicul, sublimul, demonicul, sacrul, grotescul, indescriptibila luminozitate a fericirii etc. sînt asemenea „calităţi metafizice“, accesibile unui soi de intuiţii „extatice“). Autonomia artei părea definitiv asigurată îndată ce esteticitatea operelor era redusă la polifonia însuşirilor estetice generate de diferitele straturi ale operei şi de interacţiunea lor ; derealizarea lumii în autarhia operei, graţie unei asemenea dialectice lăuntrice, face ca orice consideraţii sociale, morale sau politice să fie echivalente cu o intrusiune alogenă, cu penetraţia unor corpuri străine în lumea pură

[1] *Ibid.* pag. 85 şi urm.

a ficțiunii. Este curios însă că Ingarden (ca și mulți alții) nu-și punea nici o clipă problema că însușirile estetic valente ale operei, și în primul rînd cele numite „metafizice", ar putea fi nu produsul unei pure interiorități autotelice, ci rezultatul unei complicate interacțiuni între conștiința artistului și tensiunile sociale ale timpului său, că „socialitatea" operei nu trebuie localizată așadar pur și simplu în zona intențiilor și tendințelor manifeste (aci ea rămîne într-adevăr eterogenă), ci în însăși dialectica lăuntrică a operei, acolo unde artistul se luptă solitar cu dificultățile invenției și creației, spre a-și realiza împlinirea.

Este desigur cu totul legitim să analizezi un roman ca *Buddenbrooks* din punctul de vedere al limbajului și al corelatelor lui intenționale, să inventariezi numărul formelor nominale și verbale din primele capitole în comparație cu cele următoare, trăgînd concluzii estetice corespunzătoare cu privire la caracterizarea personajelor, să descifrezi complexul de calități emoționale și tonalități afective orchestrate în roman. Să se reducă însă la atît veritabila critică estetică, la analiza „mijloacelor de reprezentare" (die Darstellungsmittel) prin care viziunile și fantasmele (ceea ce Ingarden numește „die Ansichten") capătă corp, la fixarea purei „literarități" a romanului, despre care au vorbit încă formaliștii ruși ? Este adevărat că atunci cînd, basculînd orientarea criticii tradiționale, Georg Lukács a ales drept chei hermeneutice pentru înțelegerea operei lui Thomas Mann probleme aparent pur sociologice : dureroasa aspirație către regenerarea adevăratelor valori burgheze, tensiunea între „der Bourgeois" și „der Bürger", refugiul din platitudinea și prozaismul vieții burgheze în „ținuta" prusacă și simultana revelație a iremediabilei ei fragilități (ilustrate de *Moartea la Veneția*), într-un cuvînt antinomiile insolubile ale conștiinței burgheze, reflectate în prima fază a scrierilor lui Thomas Mann, marele prozator german a părut el însuși ușor contrariat de ceea ce el numea într-o scrisoare către Agnes Meyer „orientarea unilateral sociologică" a studiului lui Lukács *Auf der Suche nach dem Bürger*. Dar chiar dacă, poate și dintr-o concesie diplomatică făcută interlocutoarei sale, nemulțumită de me-

Scanned with OKEN Scanner

toda lui Lukács, el se arăta gata să admită :„Simt eu însumi că nu mi se face dreptate numai cu ajutorul criteriului pur sociologic“ [1], continuarea scrisorii, ca dealtfel şi o scrisoare trimisă cu doi ani mai tîrziu lui Max Rychner, ni-l arată pe Thomas Mann vizibil satisfăcut de penetraţia consideraţiilor lui Lukács şi de comprehensiunea adîncă manifestată faţă de creaţia sa de către cel pe care avea să-l numească după lectura studiului despre *Doktor Faustus* „într-adevăr, criticul literar cel mai important al timpului nostru“. Partizanii rigorişti ai autonomiei artei vor considera desigur că o asemenea critică sociologică, oricît de interesantă în sine, nu atinge încă substanţa estetică intimă a unui roman ca *Buddenbrooks*, că ea poate avea cel mult o valoare propedeutică, rămînînd cantonată în stadiul pre-estetic al materiei cărţii, fără a putea da seama de complexul de tonuri şi armonii, care formează muzica romanului, că un *hiatus* desparte o asemenea investigaţie, stigmatizată ca fiind prin definiţie extra-estetică, de adevărata poezie a operelor lui Thomas Mann. Critica de inspiraţie heideggeriană, oricît de diferit orientată de cea a partizanilor „autonomiei valorii estetice“, nu va adopta în fond o altă atitudine, dacă ne amintim avertismentul lui Heidegger, din prefaţa la *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, că în cazul adevăratei poezii „caracterul ei de singularitate istorică nu va putea fi niciodată demonstrat din punct de vedere istorico-literar“ [2].

Este însă momentul să ne întrebăm : să fie oare adevărat că un *hiatus irrationalis* desparte *calitatea* reprezentărilor unui artist despre contradicţiile sociale ale timpului său (obiect al analizei social-istorice) de „însuşirile estetic valente“ ale operei sale (spre a folosi formula lui Ingarden), de „lirismul“ ei (Croce) sau de „subiectivitatea (ei) autonomă“ (Georges Poulet) ? Să nu existe oare o legătură organică între antinomiile conştiinţei burgheze a lui Thomas Mann, identificate cu atîta sagacitate de Lukács în studiul său *Auf der Suche nach*

[1] Thomas Mann, *Briefe 1937—1947*, S. Fischer, 1963, pag. 468.

[2] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt, Dritte Auflage, 1963, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

dem Bürger, și poezia crepusculară a primelor opere epice importante ale prozatorului german, de la *Buddenbrooks* la *Der Tod in Venedig?* Nu încape îndoială că am atins aci placa turnantă a principalelor controverse din critica europeană și americană a ultimelor decenii. Ne sînt încă vii în minte anatemele fulminante ale lui Croce împotriva *Studiilor despre Faust* ale lui Lukács, pentru nesăbuita profanare a „tragediei Margaretei" cu considerații despre moravurile societății feudale, despre infanticidul Margaretei ca urmare a lor și despre consecințele unei asemenea drame sociale în destinul Faust-ului lui Goethe [1].

Gaëtan Picon a fost printre cei care au protestat cu mai multă energie împotriva tendinței de a arunca punți cu orice preț între opțiunile social-istorice ale artistului și condiția estetică a operei sale. Se poate oare infera, se va întreba Picon, din răceala manifestată de Flaubert față de represiunea Comunei din Paris o judecată negativă asupra calității scrisului său literar (aluzia este la Sartre din *Qu'est-ce que la littérature)?* Există oare într-adevăr o asemenea strînsă intercondiționare între conștiința civică a artistului și conștiința sa literară? Ne împiedică oare arhi-conservatorismul lui Platon în chestiunile politice, se va întreba la rîndul său Leo Spitzer, într-o scrisoare din 1955 către Franco Fortini, să gustăm poezia rară a *Simpozionului?* „Că Flaubert și Maupassant (și Mallarmé) sînt scriitori burghezi, fără îndoială — scria Gaëtan Picon în *Scriitorul și umbra sa* —: dar nu Marx îl judecă pe Flaubert (cu atît mai puțin Sartre), mai curînd Henry James cînd scrie (pe drept sau pe nedrept) că *Educația sentimentală* este «un balon uriaș, făcut din bucăți de mătase solid unite și umflate cu răbdare, care însă refuză categoric să părăsească pămîntul»" [2] Sugestia apare clară: este inutil să căutăm secretul valorii sau non-valorii unui roman ca *Educația sentimentală*

---

[1] Benedetto Croce, *Georg Lukács, Goethe und seine Zeit*, în *Quaderni della Critica, luglio* 1949, reprodus în *Terze Pagine Sparse*, II, Bari, Laterza, p. 47—50.

[2] Gaëtan Picon, *L'Ecrivain et son ombre*, Paris, Gallimard, 1953, pag. 243.

Scanned with OKEN Scanner

în condiția ideologică a scriitorului ; un asemenea „secret“ are rațiuni strict interne, localizate în pura autarhie a operei, în coheziunea sau dezlînarea cărții, în organizarea lăuntrică a planurilor ei, care ține de puterea epică a romancierului să-și stăpînească suveran materia. Mănușa aruncată de Picon criticii marxiste va fi ridicată, în Franța, abia peste două decenii, de Sartre, în *L'Idiot de la famille*.

Leo Spitzer îi cerea la rîndul său lui Franco Fortini să nu corupă substanța unei poezii ca binecunoscutul *Wanderers Nachtlied* al lui Goethe, expresie prin definiție a unor sentimente „atemporale“ („asupra cărora structura sau suprastructura D-stră, oricum s-ar numi, nu poate acționa mușcînd“, după cum se exprima victorios Spitzer în prima sa scrisoare către marxistul Fortini) cu considerații despre *istoricitatea* sentimentului de „pace vesperală“ din versurile lui Goethe ; Spitzer se arăta gata să admită că se pot formula observații legitime despre specificitatea sentimentului naturii în secolul XVIII, pornindu-se de la poezia lui Goethe, dar că privită în pura ei textualitate (autonomie am zice noi) „eficacitatea poeziei mi se pare că rezidă tocmai în faptul că nu poate fi atribuită numai acestui secol“.

Fortini s-a străduit să-și apere punctul de vedere, invocînd, de pildă, deosebirile între sentimentele naturii și morții la Goethe și Baudelaire, sau, în scrisoarea finală (neterminată și netrimisă) „istoricitatea limbajului“, teză cultivată frecvent de însuși Spitzer, dar ilustrul lingvist și critic literar a rămas intransigent, protestînd împotriva confuziei între „una *poetica*“ și „una analisi *sociologica*“ și revendicîndu-se din Croce : „Cînd citesc *Ueber allen Wipfeln*, nu trebuie să știu nimic despre omul goethean, despre al său *Tagewerk*, despre al său *Streben*... Toate acestea sînt «exterioare» («allotria») spunea Croce.“ [1]

Reîntorcîndu-ne la relația Sartre-Flaubert, și la obiecția tipică, formulată printre alții, după cum am văzut, și de Leo Spitzer, adusă criticii marxiste : de a-și concentra atenția asupra a ceea ce francezii numesc „les ailleurs

[1] Franco Fortini, *Leggendo Spitzer, Appendice*, în *Verifica dei poteri*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 174 și 176—178.

de l'oeuvre" (iar Croce „allotria"), s-ar spune că primele trei volume din *L'Idiot de la famille* justifică în fond obiecția de mai sus și că de fapt mănușa aruncată de Picon nu a fost ridicată : nu ne găsim oare în fața unui imens *excurs* în psihanaliza existențială a *personajului* Flaubert și în istoria economică, socială, morală a epocii lui, asumată și interiorizată de același personaj, dar oprindu-se în fața analizei propriu-zis literare a *operelor* flaubertiene ? Fără a tăgădui adevărul unei asemenea observații, mărturisim însă că tocmai analiza conformației spirituale a lui Flaubert, întreprinsă de Sartre cu o subtilitate și o finețe împinse la limita rafinamentului (ceea ce nu exclude, în anume împrejurări, caracterul ei discutabil), urmărind fizionomia personajului în multiplicitatea articulațiilor și nervurilor ei, deschide orizonturi de o nebănuită profunzime spre a înțelege dialectica lăuntrică a romanelor lui Flaubert, „forma (lor) internă" (ca să folosim o expresie a lui Dilthey). Firele multiple adunate cu grijă de Sartre spre a compune fizionomia acelui „chevalier du Néant" sau „baron du Non-Être" care ar fi fost Flaubert, nutrind o repulsie fără scăpare la adresa mediocrității vieții burgheze dar și un scepticism la fel de ireductibil față de orice posibilitate de regenerare a ei (disprețuind deci și abjecția „militaristă și democratică" a celei de a Treia Republici, dar animat și de o funciară neîncredere în acțiunea dezlănțuită a Comunarzilor), ne explică prea bine deopotrivă caracterul *tragic* (și nu pur și simplu dramatic) al Emmei Bovary, divorțul ei iremediabil de lumea din jur și totodată neputința ei congenitală de a se ridica deasupra ambianței („nihilismul absolut" al romanului, despre care au vorbit comentatorii), dar mai ales plata resemnare în nihilismul vieții cotidiene cu care sfîrșesc Deslauriers și Frédéric Moreau, eroii *Educației sentimentale.*

Și fiindcă vorbim despre Sartre și despre ultima sa operă *L'Idiot de la famille,* să spunem că ei (în speță celui de al treilea volum) îi datorăm una din cele mai pătrunzătoare analize a conceptului de autonomie a literaturii ; produs în secolul XVIII al unei atitudini de critică socială, al emancipării de sub tutela clasei feu-

Scanned with OKEN Scanner

dale, în numele unei „universalități umane", sinonime, în fond, cu interesele claselor oprimate în ascensiune, autonomia literaturii va deveni în secolul XIX, odată cu generația lui Flaubert și a scriitorilor post-romantici, echivalentă cu cultul Artei ca „un scop în sine", ca „l'Art-Absolu", rezultat al rupturii iremediabile între „le locuteur" și „le locuté", între autor și publicul său burghez ; orice concesie făcută de artist eteronomiei, cu alte cuvinte gusturilor clasei sale burgheze, era egală pentru el cu sinuciderea. Negativitatea[1] și autonomia artei apar drept cuceriri ireversibile ale conștiinței umane, dar relativizarea istorică operată de Sartre ne îngăduie să vedem că antagonismul între autonomia și eteronomia artei, în sensul divorțului ireductibil între vocația artistului și exigențele publicului său, este rezultatul unei situații istorice circumstanțiate, ceea ce lasă deschisă posibilitatea unei alte conjuncțiuni, decît cea antinomică, între cei doi termeni.

Cînd Leo Spitzer se împotrivea istoricizării silnice a artei, în speță interpretării ideologice a poeziei lui Goethe, el se temea, în fond, că pe o asemenea cale energia autonomă a artei ar risca să fie degradată, prin transformarea ei într-un simplu instrument practic sau ideologic (din punct de vedere estetic expresiile sînt echivalente), răpindu-se activității artistice sigiliul ei propriu, definit de Schiller în memorabila sa teză de origine kantiană : în artă „der Stoff wird durch die Form vertilgt" (materia este devorată de formă). Rațiuni profunde stau la baza autonomiei artei în sistemul activităților umane, și Immanuel Kant părea să le fi statuat definitiv în teoremele sale din „Analitica Frumosului" : a-conceptualitatea, a-practicitatea sau dezinteresarea, caracterul spiritual și nu sensual, universalitatea subiectivă sînt atributele inalienabile ale plăcerii estetice, definite de Kant, și orice derogare de la ele ar însemna o alterare a însești substanței activității estetice. Croce le va asimila integral, vorbindu-ne de „la sublima insignificanza pratica e intellettuale... dell'arte", despre „a-

[1] Termenul are aci accepția : puterea de a nega, de a refuza.

conceptualitatea" poeziei și „ateleologismul practic" al artei în general. Pentru cei care consideră însă că între autonomia și eteronomia artei nu există o asemenea graniță abruptă, că substanța autonomă a artei se hrănește, chiar în calitatea ei intimă, din atitudinea și opțiunile unor pături sociale și ale unor indivizi determinați, că, așadar, între practicitatea vieții sociale și a-practicitatea artei nu există o diafragmă izolatoare, întrebarea legitimă este dacă teoremele kantiene, mai sus evocate, sînt *irecuperabile*, sau dacă ele își păstrează intactă *valoarea*, însă re-interpretate și altfel articulate. Lui Leo Spitzer un asemenea *tertium datur* i se va fi părut desigur o himeră, dacă nu un cerc pătrat, și el voia să-l țintuiască pe Fortini în fața unei alternative insolubile : „Dacă mă contraziceți, voi spune că nu concepeți arta ca pe un «lucru dezinteresat» în sens kantian — și atunci nu va mai exista «critică estetică», ci doar «critică ideologică»"[1]. Fără îndoială, Lukács putea să ne încredințeze în finalul *Esteticii* sale : „Adevărata relație a misiunii sociale cu opera e mai degrabă aceea că, pe cît desăvîrșirea estetică imanentă a unei opere de artă e mai organică, pe atît ea e capabilă să îndeplinească mai bine misiunea socială care a chemat-o la viață" [2], dar pentru noi problema esențială este de a ști în ce măsură există o legătură necesară, și nu aleatorie, între „desăvîrșirea estetică" a operei și ceea ce partizanii rigoriști ai autonomiei artei tăgăduiesc *ab initio :* funcția ei socială. Altminteri, teza autonomiei depline a artei rămîne invulnerabilă și orice încercare de a stabili legături între calitatea estetică a operelor și „misiunea socială" care le-ar inspira s-ar dovedi pură vanitate.

Se poate întrevedea desigur și o soluție intermediară : cei care vor să împiedice cu orice preț confuzia valorilor și să apere decis autonomia artei, fără a tăgădui în același timp rolul ei în viața socială, pot răspunde că singurul angajament legitim al artistului este să rămînă

---

[1] *Ibid.*, pag. 177.
[2] Georg Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, I. Halbband românească a

fidel vocației sale, că opțiunile sale veritabile trebuie căutate în logica imanentă a *creației*, și nu la nivelul convingerilor sale politice, morale sau filozofice. Eficiența socială a artei este una *sui generis*, desfășurîndu-se la nivelul *formei*, al puterii de *expresie*, și nu la cel al incidenței directe asupra proceselor sociale, cum se întîmplă în cazul altor tipuri de ideologii. Mikel Dufrenne arăta recent, în considerațiile sale despre „artă și politică" din studiile cu același nume[1], că un asemenea tip de artist poate invoca însușirea de *revoluționar* în virtutea calităților intrinseci ale artei sale, a puterii lor răsturnătoare la nivelul formei, revendicînd în același timp o deplină imunitate față de orice interogație cu privire la atitudinile sale sociale, morale sau filozofice (expulzate în zona „conținutului explicit" al conștiinței sale, atunci cînd ele există). S-ar spune că în ființa artistului se produce o ciudată schizoidie : puterea de subversiune a artei sale, fiind localizată la nivelul *expresiei*, ar fi cu totul independentă de revoluționarismul sau apolitismul conștiinței sale civice. Chiar un estetician ca Theodor W. Adorno este aproape de poziția evocată mai sus, atunci cînd situează funcția socială protestatară a artei de avangardă la nivelul „expresiei" sau „configurației" (Gestalt), disociind-o ferm de expresia, directă sau indirectă, a unor convingeri sociale sau politice (revoluționarismul *Guernicăi* lui Picasso ar sta deci în „inumana construcție" a formei, și nu în expresia, fie și indirectă, a antifascismului).

Sînt aci de făcut cîteva distincții importante. Nimeni, cu excepția celor care mai susțin utilitarismul și pragmatismul vulgar în interpretarea artei, nu contestă că discursul artistic are un statut ontologic bine distinct de practica altor tipuri de activitate ideologică (asupra motivelor care ne determină să menținem arta în sfera ideologiei vom reveni mai jos). O serie de mărturii ale unor mari artiști, inclusiv ale celor care au manifestat o receptivitate particulară față de problemele sociale și politice ale timpului lor, arată că ei au refuzat să juxtapună automat sau să confunde într-un amalgam nedife-

[1] Mikel Dufrenne, *Art et Politique*, 1975, Paris, 10/18, pag. 129 și urm.

renţiat planul imaginaţiei lor productive cu cel al activităţilor politice nemijlocite. Fără îndoială, au existat în istoria artei nu puţine cazuri, mai ales în perioade de răsturnări sociale, cînd opere importante au ţîşnit sub imperativul unor opţiuni social-politice nemijlocite ; existenţa lor nu anulează însă specificitatea bine precizată a celor două cîmpuri de activitate.

Roger Martin du Gard, căruia nu i se poate tăgădui capacitatea de a reacţiona viu la evenimentele sociale ale timpului său, de la afacerea Dreyfus şi pînă la ascensiunea funestă a fascismului, mărturisea cu francheţe „angajatului“ său prieten André Gide că preferă, cel puţin un timp, să rămînă cantonat în planul contemplativ al travaliului la mozaicul complicat al *Familiei Thibault* şi să reziste tentaţiei de a se amesteca în vălmăşagul luptelor politice. Dilema multor artişti moderni : oscilaţia între planul „spiritual“ al creaţiei şi cel „temporal“ al luptei, era rezolvată în favoarea termenului dintîi : «Ştiţi că de luni de zile oscilez penibil între dorinţa de a proteja viaţa mea... «spectaculară», şi imboldul de a mă angaja şi mai mult în ceea ce Mauriac numeşte «misiunea noastră temporală». Pentru moment, mă bucur mult că mă aflu la o extremitate a oscilaţiilor mele : cea a vieţii «spectaculare». Îmi zic că e poate soarta mea... Îmi zic că *a lua parte* este o necesitate a acţiunii, nu a *gîndirii*, nu a *artei*... (Scuzaţi vorbele mari)... Pentru moment, nu-mi desfid prea mult temperamentul meu contemplativ şi savurez o anumită linişte abandonîndu-mă în voia lui“ [1] (scrisoarea către Gide din 28 noiembrie 1934). Distincţia între planul *contemplativ* al artei şi cel al praxis-ului politic apare astfel neted exprimată. Putem oare infera de aci că planului imaginaţiei productive al unui roman ca *Familia Thibault* i-ar fi caracteristică prin definiţie o stare de non-culpabilitate, ca să nu spunem invulnerabilitate, socială sau politică ? Este suficient să formulăm o asemenea întrebare ca să ne dăm seama că însăşi „emoţia estetică originară“ (Ingarden), centrul generator al vastei opere (destinele divergente ale

---

[1] *André Gide — Roger Martin du Gard, Correspondance*, I, 1913—1934, Paris, Gallimard, 1968, p. 637—38.

Scanned with OKEN Scanner

lui Antoine și Jacques Thibault, după propria mărturisire a autorului) este impregnată de o reprezentare determinată și, implicit, de o judecată asupra societății burgheze și asupra crizei iremediabile a valorilor ei. Ni se va răspunde : rămîne un fapt incontestabil că ai disociat ferm planul imaginației creatoare a romancierului de cel al opțiunilor sale în planul pragmatic și că ai căutat cheia hermeneutică a operei în „coerența fantastică" a ficțiunii epice și nu în atitudinile discursive ale autorului, luate în diferite împrejurări (simpatii față de anarhism, scepticism față de orice formă de *credință* politică, sentimentul unei ineluctabilități a revoluției sociale dar neîncredere față de perfectibilitatea rapidă a omului etc.). Nu vom tăgădui legitimitatea evidentă a unei asemenea discriminări, invocată des de autonomismul estetic, dar întrebarea noastră era în ce măsură însăși „coerența fantastică" a operei, în planul căreia ne-am situat ferm alături de partizanii autonomiei artei, este o alcătuire cu totul inocentă sub raport social și politic, grație caracterului ei contemplativ, sau dimpotrivă poartă, într-o formă cu totul specifică, sigiliul unei poziții determinate față de realitatea social-istorică.

Întrebarea ni se pare cu atît mai îndreptățită cu cît adeseori, în numele autonomiei valorilor și al segregației obligatorii între diferitele planuri, în cazul unor artiști cu convingeri social-politice conservatoare, dacă nu de-a dreptul reacționare, ni se cere să luăm în considerație exclusiv *opera* lor, și să o glorificăm ca atare, fără a lăsa ca judecata noastră estetică să fie pătată de considerații anestetice, în speță de cele politice. Împiedică oare crizele de antisemitism frenetic și atitudinea față de ocupația nazistă ale unui scriitor ca Ferdinand Louis-Céline să prețuim valoarea considerabilă a romanelor sale *Voyage au bout de la nuit* sau *Mort à credit*, metamorfoza deschizătoare de drumuri înnoitoare pe care au adus-o cu sine în cîmpul artei literare ? „Oare tendințele ideologice ale unui artist — se întreba recent, pentru disculparea lui Céline, Robert Poulet în cartea sa *Mon ami Bardamu* — trebuie să intre la socoteală în aprecierea rolului și valorii sale pe tărîm estetic ? Ce-am zice de Sainte-Beuve dacă l-ar fi înlăturat din ale sale *Lundis*

Scanned with OKEN Scanner

pe Chateaubriand, pentru angajarea sa în armata Coblence ?“ [1]. Faptul că Heinrich von Kleist a fost un militant al reacțiunii romantice junkero-prusace și un adversar furibund al Franței napoleoniene a afectat oare în adîncime calitatea producției sale dramatice, împiedicîndu-l să devină acel „nou Shakespeare“ al dramaturgiei universale pe care îl anticipa Wieland ? Sau, spre a lua un exemplu foarte recent, nu au avut oare dreptate membrii asociației „Pfitzner-Gesellschaft“ să protesteze în *Neue Zürcher Zeitung* împotriva votului negativ acordat de juriul unui concurs muzical discului cu muzica lui Pfitzner, la sugestia unui membru vest-german al juriului, care a invocat poziția reacționară, naționalist-germană, a autorului lui *Palestrina*, prețuit cîndva în mod deosebit de Thomas Mann ?

La o privire superficială, s-ar părea că forțăm uși deschise deoarece, chiar în interiorul criticii marxiste, Lukács a indicat de mult, punînd la contribuție cunoscutele texte ale lui Engels și Lenin despre Balzac și Tolstoi, posibilitatea ca o ideologie retrogradă să coexiste cu o creație artistică grandioasă în spațiul spiritual al uneia și aceleiași personalități. Lucrurile nu sînt însă chiar atît de simple. Olivier Revault d'Allonnes avea dreptate să observe recent [2] că o asemenea separație riscă să devină o „separație abstractă“, atîta timp cît acceptăm eventuala contradicție ca pe o constatare brută, fără a căuta unitatei ei mai adîncă. Dacă refuzăm să amalgamăm fără discernămînt, într-o unitate nediferențiată, spiritul pamfletelor fascizante ale lui Céline cu cel al operelor sale de proză, nu este mai puțin adevărat că o privire lucidă va descoperi o legătură interioară între cele două planuri : pesimismul atroce, vaticinant, stăpînit nu numai de voluptatea demistificării prin revoltă dar și de una a maculării, din *Voyage au bout de la nuit*, reducînd ființa umană la condiția instinctualității și a existenței larvare,

---

[1] Robert Poulet, *Mon ami Bardamu, Entretiens familiers avec L. F. Céline*, Paris, Plon, 1971, pag. 67.

[2] Olivier Revault d'Allonnes, *La désublimation libératrice*, în vol. *Vers une esthétique sans entrave. Mélanges Mikel Dufrenne*, Paris, 10/18, 1974, pag. 169.

Scanned with OKEN Scanner

prefigurează în ostentația negativității lui delirul fascizant și „pesimismul (lui) eroic". Ni se pare de asemenea evident că fervoarea prusacismului lui Kleist este departe de a rămîne fără efecte negative asupra calității pieselor sale : *Prinz von Homburg* se termină cu o apologie a spiritului de disciplină prusacă, încununat pînă la urmă de aureola victoriei împotriva rătăcirilor individualiste ale eroului. Excepțiile majore din creația lui Kleist : comedia *Der zerbrochene Krug* și nuvela *Michael Kolhaas*, s-au constituit ca tot atîtea infirmări categorice ale prejudecăților sale politice și ideologice (cum a demonstrat prea bine Lukács în studiul său din 1936 *Die Tragödie Heinrich von Kleists*). Cît despre Pfitzner, fără a avea cunoștințele necesare spre a ne putea pronunța, să amintim doar că Adorno îl situa alături de Sibelius sau Hans Thoma sau Hans Carossa, ca simboluri ale conservatorismului estetic, la antipodul autenticei linii de dezvoltare a artei moderne [1]. Concluzia este că implicațiile ideologice ale operei de artă (dînd cuvîntului „ideologie" un sens larg, și nu unul restrictiv) trebuie căutate la nivelul acelui sentiment determinat asupra lumii pe care îl exprimă fiecare operă de artă (ceea ce germanii numesc „Weltgefühl"), sau la nivelul numit de Mikel Dufrenne, recent, „l'imaginaire objectif" („coerența fantastică" a lui Croce), plan desigur bine distinct de activitatea intelectuală, volitivă sau pasională a subiectului creator ca ființă practică, dar departe de a fi fără legătură, fie și contradictorie, cu ele. Celor care invocă analizele lui Lukács, ca exemple de coexistență nedialectică a valorificării estetice cu critica ideologiei discursive a artistului, se cuvine să le amintim că lectura recent publicatelor *Moskauer Schriften* demonstrează clar cît de nuanțat înțelegea Lukács legătura între natura creației artistice și opțiunile ideologice ale scriitorilor : el arată, de pildă, că realismul necruțător al lui Balzac în critica burgheziei și capitalismului, superior *în acest punct* celui al lui Stendhal, nu este deloc fără legătură cu ideologia sa legitimistă și că, în mod aparent paradoxal, tocmai „iluziile"

[1] Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, 1970, p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

progresiste din ideologia lui Stendhal explică relativa lui cecitate față de aspectele violent negative ale formelor de viață burgheze din perioada Restaurației ; *mutatis mutandis*, un asemenea tip de analiză îi îngăduie lui Lukács să dezvăluie implicațiile negative ale liberalismului și progresismului burghez în creația unor scriitori ai secolului XIX (Byron, Hugo, Zola etc.) și să afirme superioritatea „reacționarului" Balzac asupra „progresistului" Zola.

Este poate folositor să amintim aci interesanta încercare a lui Lukács de clasificare a diferitelor tipuri de ideologii, întreprinsă în capitolul „Das Ideelle und die Ideologie" din opera sa, rămasă să apară postum, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Lukács definește ideologia ca un complex de reprezentări și de idei, care îndeplinește prin definiție funcția de a sluji la soluționarea conflictelor sociale (în sens larg, deci putînd include și menținerea *statu quo*-ului social) ; accentul este pus pe *funcția socială* a formelor conștiinței integrate în sfera ideologiei, implicînd deci ideea că nu orice formă a conștiinței este destinată prin natura ei să slujească la rezolvarea conflictelor sociale (teoria heliocentrică sau cea a evoluției speciilor au jucat și rolul unor importante instrumente ideologice, dar conținutul lor științific propriu-zis nu era unul ideologic). Autorul *Ontologiei* va distinge între tipurile de ideologii cu o funcție practică nemijlocită (ideile politice sau juridice, dar și, în mod aparent paradoxal : religia, cu un loc intermediar între, să zicem, politică și filozofie) și complexele de reprezentări sau de idei, care sînt generate deopotrivă de conflictele sociale ale epocii și de imperativele soluționării lor, dar îndeplinesc un asemenea oficiu pe o cale *multiplu mediată*, nu prin opțiunea practică nemijlocită, ci prin raportarea la exigențele speței umane în integralitatea ei : arta și filozofia. Distincția lui Lukács ne ajută să înțelegem, ni se pare, complicatul proces de mediere și generalizare prin care trece, în actul creației artistice, impulsul genetic originar, gravid de contradicțiile social-istorice ale momentului, pînă la expresia „contemplativă" și „dezinteresată" a unui *Weltgefühl*, sentiment al lumii cu putere de universalitate, în

Scanned with OKEN Scanner

opera de artă finită ; este un complex proces de simultană interiorizare și obiectivare, angajînd ansamblul de valori ale conștiinței umane, smulse din funcția lor practică nemijlocită, cum spunea o dată Jan Mukařovský, și topite în sinteza acelei „auto-conștiințe a omului“ ca exponent al speței (Lukács), sau a acelei „tendințe nerostite“ a operei (Mukařovský), care formează substanța activității estetice. Este distanța care separă istoria reală, empirică, „evenimențială“, de ficțiunea epică, cea dintre, spre a reveni la un exemplu anterior, convingerile pacifiste sau sentimentele antimilitariste ale unui scriitor ca Martin du Gard, și vasta lor obiectivare, pe multiple planuri conjugate (politic, etic, erotic), în fresca epică aparent atît de impersonală din *L'Eté 1914*, penultimele volume ale ciclului *Les Thibault*. O asemenea operă nu poate ținti către efecte practice nemijlocite (deși ea le poate avea prea bine, cum s-a și întîmplat), ci vizează zona afectelor fundamentale, și doar pe o asemenea cale, deci în mod indirect, și viața noastră practică.

Teoreticienii intransigenți ai autonomiei artei, care văd în procesul de combustie a vieții practice descris mai sus un salt din istorie în „supraistorie“ sau „subistorie“ (Croce), vor tăgădui, consecvenți cu ei înșiși, că sensul *estetic* al operei de artă este prin natura lui unul *istoric*. Benedetto Croce va vorbi, prin urmare, de „caracterul aistoric“ al adevăratei poezii, cea în care sentimentele și conceptele „au pierdut amprenta istorică și unilaterală pentru a dobîndi amprenta umană și omnilaterală“ [1]. Odată admisă o asemenea perspectivă, apare limpede că a discuta despre un *sens istoric genuin* al operei de artă devine inutil. Opera de artă, care este un „fapt istoric“, va recunoaște Croce, nu are, în mod legitim, decît un *sens estetic ;* ea este supusă, de-a lungul timpului, vicisitudinilor istorice, dar aceasta doar în sensul unei variațiuni a gradului de receptivitate estetică, și în nici un caz în cel al unui dialog între conștiința istorică încorporată în operă și cea a subiectului

[1] Benedetto Croce, *La Poesia*, Laterza, Prima edizione economica, 1966, p. 77 și 267 (trad. românească, *Poezia*, 1972, Ed. Univers, p. 95 și 285).

receptor din epocile ulterioare. Dublin-ul lui Joyce din povestirile sale despre Dublin este interesant pentru noi nu ca expresie a unei realităţi istorice sau a conştiinţei istorice despre oraşul irlandez, ci ca încorporare a unei „Idei" despre Dublin (spre a relua un exemplu folosit de Oskar Becker într-o discuţie cu Otto Pöggeler, destinat să ilustreze teza că valoarea unei opere rezidă exclusiv în „forma" ei, şi nu în masa sentimentelor, convingerilor, valorilor etc., circumstanţiate istoric, pe care ea le-ar cuprinde [1]); singura atitudine estetic valabilă este receptivitatea faţă de o asemenea „Idee", şi nu dialogul între conştiinţa noastră istorică şi cea exprimată în operă, atitudine care ar fi echivalentă cu o lunecare într-o perspectivă extraestetică. Directorul de muzeu, care alege şi ordonează operele exclusiv în funcţie de criteriul calităţii estetice, fără a se interesa de valoarea lor reprezentativă pentru diferitele epoci istorice, ar fi adevăratul *homo aestheticus*.

Este momentul să observăm că printre cei care tăgăduiesc ideea unui sens istoric genuin, univoc determinat, al operei de artă se află şi adversari ai autonomiei artei : sînt cei care consideră că „sensul" operei nu poate fi disociat de condiţia hermeneutică a interpretului, şi că, prin urmare, el variază prin definiţie în funcţie de „orizontul" istoric al conştiinţelor receptoare. Hans-Georg Gadamer şi hermeneutica sa filozofică, expusă în *Wahrheit und Methode*, sînt principalele puncte de sprijin ale unui asemenea punct de vedere : este inutil să căutăm a fixa sensul istoric univoc al unui text, deoarece „sensul" variază în funcţie de „amestecul orizonturilor" (Horizontverschmelzung), cel al conştiinţei hermeneutice şi cel al operei.

Un partizan rigorist al autonomiei artei ca Roman Ingarden a fost confruntat deopotrivă cu ideea de mai sus, atunci cînd a analizat, de pildă, în cartea sa *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst*, „problema identităţii operei muzicale" : variabilitatea interpretărilor conferite uneia şi aceleiaşi partituri muzicale, fiecare

---

[1] Otto Pöggeler, *Oskar Becker als Philosoph*, în *Kant-Studien*, 1969, nr. 3, p. 309.

Scanned with OKEN Scanner

avîndu-şi legitimitatea ei, multiplicitate condiţionată, printre altele, de succesiunea „stilurilor culturale“ de-a lungul diferitelor perioade istorice, l-a condus pe Ingarden la întrebarea dacă mai putem vorbi, de exemplu, despre existenţa unui „Chopin cel adevărat“ (der „echte“ Chopin), ca un punct de reper stabil într-o asemenea diversitate [1] (există desigur interpretarea pur romantică, de factură interiorizată, a lui Chopin, cea a lui Paderewski de la începutul secolului nostru şi interpretarea străbătută de suflul unui copleşitor dinamism, în tumultul ei năvalnic, cea recentă a lui Sviatoslav Richter). Ca un autentic fenomenolog, Ingarden vrea să evite cu orice preţ alunecarea în scepticismul şi relativismul estetic : el descoperă linia de demarcaţie între o interpretare validă şi una arbitrară în fidelitatea faţă de indicaţiile stringente ale partiturii ; multiplicitatea interpretărilor este explicată prin existenţa zonelor de nedeterminare în imanenţa oricărei opere muzicale şi prin necesitatea „acoperirii“ lor (transformarea potenţialităţilor ei în actualităţi), graţie actului de concretizare estetică. Problema unui sens istoric genuin al operei de artă, criteriu pentru a distinge o interpretare autentică de una arbitrară, nu părea să intre în vederile autonomismului estetic al lui Ingarden ; este de presupus că discursul sociologic al lui Adorno, care vorbeşte la un moment dat în *Einleitung in die Musiksoziologie* despre *aristocratismul* muzicii lui Chopin [2], ar fi trezit în el o reacţie cu totul negativă, după cum ideea de a asocia aşa-numita „Revolutionsetüde“ a lui Chopin, cu sentimentele compozitorului din perioada rezidenţei lui la Stuttgart, i se părea un caz flagrant de biografism anestetic [3]. Să notăm însă că tocmai confruntarea cu interpretările multiple ale uneia şi aceleiaşi partituri l-a condus pe Ingarden la recunoaşterea surprinzătoare a faptului că operele muzicale nu au o existenţă autonomă, ci una „eteronomă“, dictată de „intersubiectivitatea“ lor con-

[1] Roman Ingarden, *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962, p. 121 şi urm.
[2] Theodor W. Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie, Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1962, p. 71.
[3] Roman Ingarden, *op. cit.*, p. 79.

Scanned with OKEN Scanner

substanţială, mai exact de faptul că ele nu există decît prin raportarea *intenţională* la un subiect variabil în diferite epoci istorice[1]. Soluţia reală a problemei constă în a admite, şi nu în a tăgădui, caracterul *istoric* al acelui „sentiment al lumii" (Weltgefühl), cu putere de universalitate, care impregnează fiecare operă de artă şi în a urmări „acordajul" conştiinţelor receptoare din epocile ulterioare, fiecare cu un sentiment al lumii deopotrivă istoric determinat, la cel exprimat în operă ; regăsirea în operele trecutului ia forma unei fuziuni simpatetice, bazată pe vocaţia comună către defetişizarea existenţei, mişcare a spiritului pe care fiecare operă de artă majoră o incarnează însă în mod diferit, în funcţie de specificitatea spaţiului social-istoric generator ; este aci un *dialog* sui generis, întemeiat pe un soi de identitate în diferenţă, identitatea fiind creată de aspiraţia perpetuă către o lume în care „Schicksal und Gemüt Namen eines Begriffs sind" („destinul şi sentimentul sînt unul şi acelaşi lucru" : Novalis).

Am putea distinge între o eteronomie culpabilă şi o eteronomie fecundă a operei de artă. Tutela politică şi morală asupra artei, preconizată de Platon în statul său ideal şi inspirată de „egipticismul" său (spre a folosi o expresie a lui Nietzsche), ni se pare un caz tipic de eteronomie culpabilă. Energia autonomă a artei este înregimentată în tiparele unui canon draconic, impus din afară. Este în acelaşi timp evident pentru noi că arta nu poate exista fără a se hrăni din substanţele nutritive ale solului ei social-istoric. Care ar fi atunci linia de demarcaţie între eteronomia culpabilă şi cea fecundă ? Spre a delimita mai precis poziţia noastră am putea alege, drept termen de referinţă, tezele unui estetician ca Theodor W. Adorno. Este pentru noi o certitudine că autorul *Teoriei estetice* nu ar fi acceptat distincţia propusă mai sus. Simplificînd lucrurile am putea spune că paradoxul aparent al poziţiei lui Adorno, judecînd ideile în plan pur teoretic, este că el a afirmat, pe de o parte, cu o energie extremă, condiţionarea social-istorică a fiecărei opere de artă, dezvăluind, adeseori admirabil, „migraţia"

[1] *Ibid.*, p. 133.

Scanned with OKEN Scanner

societății, cu problemele și antinomiile ei, în interioritatea operelor, iar pe de altă parte, a apărat, cu nu mai puțină energie, drepturile imprescriptibile ale autonomiei artei, inclusiv ale „turnului de fildeș", împotrivindu-se categoric, nu numai ideii de artă „angajată" sau „didactică", ceea ce ar fi cu totul explicabil, dar și oricărei accepții *pozitive* a ideii de eteronomie. Arta nu și-ar putea găsi în lumea exterioară, în ceea ce Adorno numește cu o nuanță mereu polemică „das Bestehende" (existentul), punctul ei de sprijin, și cu atît mai puțin legea dezvoltării ei, ca să nu mai vorbim de calea regenerării ei, spre a ieși din starea de criză.

S-ar spune că paradoxul se spulberă dacă luăm în considerare faptul că dimensiunea fundamentală a artei este pentru Adorno vocația polemică, că așadar, singura relație admisă cu viața socială este cea a *distanței critice*, „negația determinată" a empiriei : „Obiectiv însă caracterul de proces imanent al operelor de artă este... procesul pe care îl intentează împotriva exteriorului lor, împotriva a ceea ce doar există. Toate operele de artă, chiar și cele afirmative, sînt a priori polemice" [1]. Să spunem imediat că o asemenea idee nu este un monopol al lui Adorno ; Lukács, care are o orientare estetică exact opusă celei a lui Adorno, a afirmat-o cu nu mai puțină energie în cunoscuta sa teză despre „misiunea defetișizantă a artei". Cînd Adorno ne dezvăluie, cu o sagacitate proprie școlii de la Frankfurt, penetrația insidioasă a mecanismelor „societății de consum" în alcătuirea intimă a operelor, formele subtile de „recuperare" a artei de către societatea existentă, prin neutralizarea antinomiilor și integrarea operelor în circuitul modelor, sau cînd denunță manipularea brutală a inspirației artiștilor prin injoncțiuni externe, înțelegem prea bine că el protestează, cu drept cuvînt, împotriva diferitelor forme de eteronomie culpabilă a artei. Particularitatea poziției sale este însă că el nu recunoaște drept valabilă astăzi (ca dealtfel și în trecut) decît „arta negativă", de la Kafka la Beckett, de la Schönberg sau Webern la muzica informală, de la arta abstractă la

[1] Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, ed. cit., p. 264.

Scanned with OKEN Scanner

poezia ermetică : ideea de *pozitivitate* sau de *caracter afirmativ* este sinonimă pentru el cu „ideologia", în accepţia negativă a cuvîntului (de „falsă conştiinţă"). Convingerea subiacentă care susţine o asemenea poziţie este că trăim astăzi într-o lume a reificării generalizate şi a negativităţii universale : arta nu şi-ar putea conserva integritatea şi autenticitatea, decît exprimînd, prin împingerea la limită, pînă la exasperare, „criza de sens" (die Krise des Sinns) a lumii contemporane. Exterioritatea nu ar oferi artistului decît imaginea unui imens *nihil* : el nu şi-ar putea găsi punctul de sprijin decît în solitudinea autonomiei sale, vechiul cult al „turnului de fildeş" fiind reabilitat într-o formă modernă. *Spleen*-ul poeziei moderne ar avea astfel o funcţie de subversiune socială cu mult mai mare decît radicalismul social al artei militante.

O prejudecată grea de consecinţe grevează asupra întregii estetici a lui Adorno : spaţiul social fiind identic pentru el cu lumea administrării şi manipulării generalizate a individului, cezura între artist şi societate ar fi iremediabilă iar arta adevărată nu ar avea altă misiune decît să o asume fără compromisuri. „S-a ajuns într-o situaţie disperată ; mai bine să o analizăm, decît să o ocolim dintr-o naivitate îndărătnică" [1]. Este însă semnificativ că o imensă tăcere, dacă nu dezaprobarea explicită, înconjoară în asemenea consideraţii figura tuturor artiştilor care refuză să accepte situaţia de mai sus ca pe o fatalitate : sînt cei care, fără a ocoli tendinţele copleşitoare de jugulare şi anihilare a individului, tendinţe analizate cu o remarcabilă vigoare de Adorno în societatea capitalismului tardiv, caută să descopere în imanenţa realităţii sociale contratendinţele pozitive, solidarizîndu-se cu multitudinea celor apţi să regenereze şi să reînnoiască radical viaţa socială. Ei nu se tem că ar deveni astfel, conform prognozei lui Adorno, prizonierii unui funest compromis, ci văd în acceptarea unei asemenea eteronomii fecunde a artei singura ei cale de salvare. Să ne întrebăm, spre edificare, unde îşi găsesc

---

[1] Theodor W. Adorno, *Impromptus*, Edition Suhrkamp, Frankfurt, 1968, p. 104.

Scanned with OKEN Scanner

locul, în tiparele schemei lui Adorno, prozatori ca Heinrich Böll, W. Styron sau Elsa Morante, muzicieni ca Janacek, Enescu, Bartok sau Șostakovici, poeți ca Brecht, Eluard, Montale sau Arghezi ? Adorno era liber să descopere în mărturia pe care i-o făcea odată Bartok la New York că nu se poate despărți cu totul de principiul tonalității — deoarece se simțea prea legat de filonul muzicii populare — simptomul unei regresiuni artistice în raport cu producția muzicală avansată a compozitorului (cea influențată de atonalism) ; după cum era liber să pună onirismul pieselor lui Strindberg, ca autoconștiință a catastrofei către care se îndrepta societatea burgheză individualistă, cu mult deasupra „viteazelor atacuri" împotriva societății burgheze din opera lui Gorki [1]. Bartok și Gorki ni se par însă astăzi mai apropiați, tocmai prin fervoarea umanistă a creației lor, decît operele citate de către Adorno. Solitudinii elitare a artistului, preconizată ca singura atitudine autentică, i se opune tot mai mult conștiința faptului că destinul artei nu poate fi disociat de solidaritatea profundă cu cauza tuturor celor umiliți și alienați de o societate represivă : este vorba tocmai de asumarea lucidă a acelei eteronomii fecunde a artei despre care vorbeam mai sus.

Energia autonomă a artei nu poate să se desfășoare decît printr-un travaliu de subversiune a puterilor opresive și a ideologiilor mistificatoare ; însă pentru a reuși ea trebuie să asume suferințele și nefericirile omului, fără teama că-și va corupe independența. Autonomia artei devine sinonimă cu posibilitatea de a exercita, în condițiile societăților represive, o contra-putere. *Il faut continuer*, spunea Rimbaud, vorbind despre poezie și despre amenințările care pluteau asupra ei ; în fața încercărilor, fățișe sau disimulate, de a neutraliza sau jugula ceea ce formează vocația în același timp critică și cathartică a artei, nu ne rămîne decît să ne reamintim mereu și mereu, mai ales în momentele dificile, cuvintele lui Rimbaud : *il faut continuer*.

---

[1] Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, ed. cit., p. 332.

ESTETICA LUI ARTHUR SCHOPENHAUER

La întrebarea dacă filosofia lui Schopenhauer mai poate găsi o reală audienţă în conştiinţa filosofică a lumii contemporane, luaţi prin surprindere şi obligaţi să răspundem imediat, ne-ar fi fost greu, mărturisim, să dăm un răspuns afirmativ. Ce ecou ar mai putea găsi astăzi o gîndire care face din recluziune, abstragere din lume, asceză şi resemnare, treptele superioare ale existenţei umane şi care îşi găseşte în teoria platoniciană a Ideilor punctul ei de sprijin, în teoria cunoaşterii ca şi în estetică? Dacă, circumscriind lucrurile la spaţiul culturii noastre, s-ar invoca influenţa puternică a gîndirii lui Schopenhauer în cîmpul literaturii, criticii literare şi esteticii româneşti, cu firească referire, înainte de toate, la operele lui Titu Maiorescu şi Mihai Eminescu, după ce am face discriminările de rigoare, subliniind sensul diferit al receptării ei în opera criticului şi în cea a poetului [1], nu am ezita să afirmăm, părăsind zona purelor judecăţi de constatare şi păşind în cea a judecăţilor de

[1] Conversiunea semnificativă pe care au suferit-o motivele schopenhaueriene în opera lui Eminescu, dobîndind un sens deosebit de cel din contextul lor filosofic originar, a fost tema studiului *Pesimismul eminescian şi pesimismul schopenhauerian* (1964), cuprins în volumul nostru *Eseuri* (E.S.P.L.A., 1968).

Scanned with OKEN Scanner

valoare, că pentru destinele criticii și ale esteticii românești ar fi fost mult mai bine ca *Fenomenologia spiritului* sau *Logica* lui Hegel, și nu *Lumea ca voință și reprezentare* a lui Schopenhauer, să fi fost cartea filosofică de căpătîi.

Să spunem însă imediat că o analiză mai atentă a curentelor care se încrucișează în gîndirea actuală este de natură să ofere o serie de contra-argumente răspunsului nostru spontan, obligîndu-ne să reflectăm mai serios asupra ezitării de a situa numele lui Schopenhauer în șirul marilor figuri ale filosofiei universale : Platon și Aristot, Descartes și Spinoza, Leibniz și Kant, Hegel și Marx. Adversitatea lui Schopenhauer față de Hegel a devenit de mult un loc comun în istoria filosofiei. Cei care au urmărit însă scrierile filosofice ale unuia dintre cele mai influente curente din gîndirea occidentală : „școala de la Frankfurt", ale întemeietorului ei Max Horkheimer și ale bunului său prieten Theodor W. Adorno, au putut observa, nu fără surpriză, o tendință clară de a estompa antagonismul Schopenhauer-Hegel, de a descoperi între ei chiar apropieri nebănuite sau, mai mult, de a reabilita și justifica critica lui Schopenhauer la adresa lui Hegel. Spre a lămuri apariția unei asemenea tendințe este necesar să examinăm mai îndeaproape faptele.

Oricît de evidente ar fi mobilurile pur personale ale exploziilor colerice împotriva lui Hegel sau Schelling, dictate de faptul că cei doi „filozofaștri" deveniseră de mult gînditorii oficiali ai Germaniei, profesorii adulați și sărbătoriți ai celor mai importante universități, în timp ce el, Arthur Schopenhauer, trăise timp de decenii într-o izolare apăsătoare, în postura eternului *out-sider*, ar fi o superficialitate de neîngăduit să reducem animozitatea lui Schopenhauer la asemenea motive și la atît de puțin. Autorul *Lumii ca voință și reprezentare* avea rațiuni bine întemeiate de a revendica pentru sine, în opoziție explicită cu Hegel sau Schelling, postura gînditorului iconoclast, rebel și non-conformist. Schopenhauer nu-și cruța sarcasmul împotriva celor care puneau la temelia lumii abstracțiuni și fantasme ca „suprasensibilul", „divinitatea", „infinitul", „primul principiu" sau

Scanned with OKEN Scanner

hegeliana „Idee“ („Hideea !“, cum o numea sardonic filosoful din Frankfurt).

Revolta lui Schopenhauer împotriva lui Hegel răscolea într-adevăr straturi dintre cele mai friabile ale sistemului hegelian. El se întreba adeseori, cu indignare, cum a fost cu putință să fie glorificată o filosofie (cea hegeliană), care sacrifica dezinvolt autonomia genuină a realității empirice în favoarea puterii hegemonice și devoratoare a „ideii“, „esenței“ sau „conceptului“, răsturnîndu-se astfel lucrurile cu capul în jos și transformîndu-se o forță derivată — conceptele generale *(die Allgemein-Begriffe)*, abstrase din intuiția empirică — în puterea primordială a lumii și în adevăratul „lucru în sine“ [1]. Mînia lui Schopenhauer nu avea însă doar motive pur logice sau ontologice : logicismul și raționalismul (idealist) al lui Hegel îl enervau atît de tare, fiindcă ar fi implicat prin definiție o tendință de raționalizare, prin violentare, a lumii reale, de suprimare a hiatusului kantian între lumea „fenomenală“, singura accesibilă nouă, și lumea incomensurabilă a „lucrului în sine“, aducînd astfel apa la moara teologiei și reprezentărilor optimiste asupra lumii, sanctificînd lumea reală și dinamica ei imanentă. Prefața la cea de a doua ediție a *Lumii ca voință și reprezentare* cuprinde, alături de multe alte texte, afirmații elocvente în această privință [2]. Critica lui Schopenhauer atingea un punct culminant atunci cînd denunța jubilînd, și nu fără îndreptățire, apologia pe care Hegel o făcea „statului“, omagiile pe care atît autorul *Filosofiei Dreptului* cît și Schelling le aduceau puterii constituite a Prusiei. Este un fapt notoriu că în sistemul hegelian marșul triumfal al Ideii absolute de-a lungul istoriei își găsea încoronarea în puterea de stat a monarhiei constituționale, statul fiind exaltat drept „organismul etic absolut desăvîrșit“ („der

---

[1] Arthur Schopenhauer, *Ueber die Universitäts-Philosophie (Despre filozofia universitară)*, în *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Sämtliche Werke, vol. V, ed. Arthur Hübscher, 1938, p. 173.

[2] *Idem, Die Welt als Wille und Vorstellung, Vorrede zur Zweiten Auflage (Lumea ca voință și reprezentare, Cuvînt înainte la ediția a doua)*, Sämtliche Werke, vol. II, ibid., pp. 27—28.

Scanned with OKEN Scanner

absolut vollendete ethische Organismus"). Schopenhauer părea să adopte într-adevăr o atitudine lipsită de prejudecăți, eliberată de orice fetișism sau misticism, față de ideea statului : statul îi apărea ca un rău necesar, simplu instrument de arbitraj într-o lume dominată prin definiție de inegalitate și violență. Ar fi suficient ca drepturile omului să nu mai fie în primejdie, pentru ca statul să se dovedească inutil [1].

Gînditorii școlii de la Frankfurt, și în primul rînd Max Horkheimer, tind să descopere în filosofia lui Schopenhauer, inclusiv în critica sa împotriva lui Hegel, o tendință legitimă de desacralizare a lumii, de ruptură salutară cu optimismul impenitent al sistemelor „idealismului absolut", al teologiilor tradiționale sau al filosofiilor pozitive ale istoriei. Un imens efort către luciditate și către demistificarea lumii ar sta la baza sistemului schopenhauerian, în prelungirea directă a bunelor tradiții iluministe. Hegel a pus în lumină, cu o clarviziune incomparabilă, *contradicția* ca dimensiune fundamentală a realității, dar tot el a arătat că dezvăluirea contradicțiilor și analiza lor riguroasă duc în mod necesar la soluționarea lor. Faptul că soluția finală *pozitivă* a tuturor contradicțiilor este incarnată de Hegel în *Ideea* absolută — reprezintă desigur, în raport cu realismul funciar al gîndirii sale, marea sa inconsecvență idealistă : Horkheimer și Adorno o reliefează cu extremă energie, subliniind în același timp, implicit, meritul lui Schopenhauer de a fi rămas liber de o asemenea „conciliere forțată".

Luciditatea nemiloasă cu care Schopenhauer a scos la iveală interesele egoiste, abjecția și turpitudinea, ascunse adeseori în adîncurile mișcării istorice, ca și refuzul său de a accepta împăcarea dizarmoniilor lumii prin intervenția providențială a unor forțe enigmatice : Ideea Absolută, Dumnezeu etc., ar părea să justifice elogiul lui Horkheimer și Adorno și titlul de modernitate al gîndirii sale, în comparație cu cea a adversarilor săi. Nu mai este așadar o surpriză să-i vedem pe reprezen-

---

[1] Idem, *Zur Rechtslehre und Politik (Despre știința dreptului și politică)* în *Parerga und Paralipomena*, vol. 2, ed. cit., p. 258.

tanții școlii de la Frankfurt descoperind în Schopenhauer un punct de sprijin în procesul hotărît pe care, atît unul cît și celălalt, îl fac faimoasei teze hegeliene cu privire la raționalitatea realității („tot ceea ce este real este și rațional...") [1]. Nu vom tăgădui faptul că în opera lui Schopenhauer se găsesc pagini remarcabile de critică și satiră filosofică la adresa idealismului postkantian și chiar la adresa veneratului său maestru, Immanuel Kant. Privită nemijlocit, critica sa ascuțită împotriva răsturnării cu „capul în jos" a raporturilor dintre fenomen și esență, dintre intuiție și idee, în idealismul kantian și post-kantian, pare foarte apropiată de poziția contemporanilor săi Feuerbach și Marx. Să ne amintim refuzul său de a accepta capitolul lui Kant despre „idealurile transcendentale" din *Critica rațiunii pure*, în care vedea o primejdioasă reîntoarcere la conceptul teologic al unui *ens realissimum*, promovat de Anselm din Canterbury în evul mediu (v. Anexa intitulată *Kritik der Kantischen Philosophie* la primul volum al operei *Lumea ca Voință și Reprezentare*, ed. cit., pp. 602—603), ceea ce ar reprezenta o serioasă inconsecvență din partea gînditorului care se împotrivise prin *Critica* sa oricăror speculații teologice ; după cum am putea aminti savuroasa scrisoare către discipolul și admiratorul său Frauenstädt (din 21 aug. 1852), în care nefericitul zelator era admonestat cu violență de a fi identificat *lucrul în sine* cu „ființa eternă, imuabilă, increată", ceea ce nu ar fi fost decît o variantă a Absolutului sau o formă deghizată a probei cosmologice, prohibite categoric de Schopenhauer.

---

[1] Max Horkheimer i-a consacrat două texte semnificative lui Schopenhauer : cel dintîi, *Schopenhauer und die Gesellschaft (Schopenhauer și societatea)*, datează din 1955 și se află reprodus în culegerea de texte *Sociologica II* tipărită de Horkheimer și Adorno (Europäische Verlagsanstalt, ed. a 2-a, 1967, pp. 113—123); cel de-al doilea, mai important, *Die Aktualität Schopenhauers, (Actualitatea lui Schopenhauer)* datează din 1961, și se află cuprins deopotrivă în volumul amintit, ca și în volumul *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Critica rațiunii instrumentale)*, tipărit în 1967 de editura S. Fischer (pp. 248—268). Adorno face trimiteri revelatoare la Schopenhauer în studiile sale despre Hegel reunite sub titlul *Drei Studien zu Hegel (Trei studii despre Hegel)* (Suhrkamp Verlag 1963, v. pp. 28 și 98—104).

Scanned with OKEN Scanner

Sagacitatea cu care era identificat caracterul cripto-teologic al diferitelor speculaţii pe tema Ideii, Absolutului sau transcendenţei, apare într-adevăr remarcabilă la Schopenhauer. Să nu uităm însă că ceea ce el detesta mai presus de toate în asemenea speculaţii erau implicaţiile lor *optimiste* pentru destinul lumii, convingerea că graţie lor mizeriile şi suferinţele omenirii ar ajunge în cele din urmă la un deznodămînt armonios. Schopenhauer nu obosea să repete că titlul de glorie al filosofiei sale este de a pleca de la certitudini palpabile, intuitive, şi nu de la fantasme sau abstracţiuni, de a se întemeia pe *reflecţie* şi nu pe *inspiraţie*, cum s-ar întîmpla cu scrierile adversarilor săi. Chestiunea hotărîtoare care se ridică în faţa noastră, spre a situa, fie cît de sumar şi aproximativ, locul real al lui Schopenhauer în istoria filosofiei, este de a vedea în ce măsură pretenţia filosofului către o viziune genuină, lipsită de orice prejudecăţi, asupra lumii, se dovedeşte cu adevărat întemeiată.

Arthur Schopenhauer acceptă integral sciziunea instaurată de Kant între lumea fenomenală şi lumea „lucrului în sine“ : el face din dualitatea kantiană piatra unghiulară a filosofiei sale. Timpul, spaţiul şi cauzalitatea sînt pentru autorul dizertaţiei *Despre quadrupla rădăcină a principiului raţiunii suficiente*, ca şi pentru Kant, proprietăţi exclusive ale intelectului cunoscător, nu însă ale realităţii în ea înseşi. Raporturile de cauzalitate ar exprima doar *forma*, nu însă *substanţa* intrinsecă a fenomenelor. Este oare această *quidditate* a lumii, pentru Schopenhauer, ca şi pentru Kant, inaccesibilă oricărei cunoaşteri şi oricărei definiţii ? Schopenhauer îi va fi totdeauna profund recunoscător lui Kant de a fi postulat existenţa *lucrului în sine*, dar îşi va exprima mereu dezacordul cu modul în care predecesorul său a dedus-o. Pentru gînditorul de care ne ocupăm existenţa *lucrului în sine* nu are nimic comun cu existenţa obiectului independent de subiect — şi în a fi lăsat poarta deschisă unei asemenea interpretări stă, după el, eroarea de neiertat a lui Kant. Concesia făcută de Kant materialismului filosofic, printr-o asemenea interpretare, este anatemizată în termenii cei mai severi : inconsecvenţele în

Scanned with OKEN Scanner

direcţia materialismului, vizibile mai ales în cea de a doua ediţie a *Criticii raţiunii pure*, sînt necruţător amendate şi umbra tutelară a episcopului Berkeley, cu faimoasa sa propoziţiune : *esse est percipi* (a exista înseamnă a fi perceput), este mereu invocată ca simbol al consecvenţei şi drumului drept în problema capitală a teoriei cunoaşterii. Kant a avut meritul să sustragă definitiv *lucrul în sine* spaţiului, timpului şi cauzalităţii, dar nu a ştiut să-l descopere acolo unde autoconştiinţa omului, întors asupra lui însuşi, îl poate descoperi, după Schopenhauer, cu certitudine : în *voinţă*.

Voinţa nu este pentru Arthur Schopenhauer doar principiul primordial al existenţei umane : ea este extrapolată în principiul metafizic al întregului univers, de la formele de existenţă cele mai elementare (natura anorganică) şi pînă la activitatea umană. Filosoful din Frankfurt îşi autocaracteriza o dată propria sa filosofie drept un „immanenten Dogmatismus" (dogmatism imanent) în opoziţie cu dogmatismul transcendent al filosofiilor pre-kantiene şi al celor trei „sofişti" post-kantieni (Fichte, Schelling, Hegel) : el îşi afişa orgolios credinţa că pleacă în explicarea lumii de la un principiu accesibil experienţei nemijlocite, pur imanente *(voinţa)*, şi nu de la explicaţia mediată, transcendentă, printr-un principiu exterior lumii : „sufletul", „raţiunea", „ideea" etc. [1]. Nu este însă greu să observăm că atribuind starea *voinţei* întregului univers, inclusiv naturii inanimate, Schopenhauer înfăptuia un act ilegitim de antropomorfizare a lumii, transferînd o stare specific umană într-o *vis primitiva* a unor forme de existenţă cu totul străine de ea. Caracterul *dogmatic* al metafizicii sale apare într-adevăr evident, nu însă şi cel strict imanent. Consubstanţialitatea între starea noastră cea mai profundă şi cea mai obscură : voinţa de a trăi, şi principiul ultim al devenirii universale, este un simplu postulat dogmatic, nu însă şi un adevăr ştiinţific demonstrat (gravitatea, coeziunea, magnetismul etc. sînt astfel decretate forme de

---

[1] A. Schopenhauer, *Einige Bemerkungen über meine eigene Philosophie*, în *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Sämtliche Werke, ed. cit., p. 139.

manifestare ale *voinţei*, ceea ce astăzi poate părea un simplu joc de vorbe). Oroarea faţă de explicarea materialistă a lumii apare pe deplin comprehensibilă : ea se îndrepta, e adevărat, împotriva materialismului mecanicist, cel al explicaţiilor reducţioniste sau pur cantitative ale diverselor forme de energie. Cuceririle ştiinţei, mai ales darwinismul în cîmpul ştiinţelor naturii şi materialismul istoric în cel al ştiinţelor sociale, au făcut cu putinţă o explicaţie strict imanentă a lumii şi automişcării ei, prin aplicarea universală a principiilor cauzalităţii şi interacţiunii fenomenelor, fără a face apel la o explicaţie metafizică de genul voinţei schopenhaueriene. Franz Mehring a avut în fond dreptate să-l numească pe Schopenhauer „cel dintîi neo-vitalist“ [1].

Se cuvine să reţinem înainte de toate, ca un preludiu necesar la o înţelegere adecvată a esteticii şi eticii schopenhaueriene, ceea ce s-ar putea numi aspectul *eleat* al filosofiei sale. Nu trebuie să uităm nici o clipă că mişcarea, devenirea, istoria aparţin prin definiţie, conform decretului său, doar superficiei fenomenale a lumii : ele nu afectează cu nimic tiparele eterne ale lucrurilor, declarate drept formele de obiectivare ale voinţei. Voinţa ea însăşi, ca principiu metafizic suprem al lumii şi ca adevăratul lucru în sine, ar fi prin definiţie a-cauzală sau trans-cauzală : interacţiunea şi cauzalitatea fenomenelor nu ar avea nici o priză asupra ei şi nu ar „muşca“ acţiunea ei suverană. Se iveşte în mod spontan întrebarea dacă observaţia neprevenită a oricărui act de voinţă nu indică totdeauna existenţa unui factor *precedent*, a unui mobil declanşator : nu există oare o dialectică necesară a *nevoii* şi *voinţei*, nu este oare totdeauna emergenţa voinţei produsul unei tensiuni între subiect şi obiect ? Fie şi cel mai elementar act de voinţă, nu este oare produsul unei nevoi, rezultatul disproporţiei între exigenţele reproducerii vieţii noastre cotidiene şi condiţiile obiective existente ?

---

[1] Franz Mehring, *Zur Geschichte der Philosophie*, Gesammelte Schriften und Aufsätze, Band VI, Soziologische Verlagsanstalt, 1931, p. 252.

Scanned with OKEN Scanner

Există într-adevăr în filosofia schopenhauerianã un paradox sau, exprimînd lucrurile mai brutal, o contradicţie, pe care nu trebuie să întîrziem a o scoate la iveală cu toată energia. Filosoful nu a şovăit să aplice în metafizica sa metoda genetică, atunci cînd a fost vorba să întemeieze caracterul derivat şi subordonat al cunoaşterii fără de voinţă. El era foarte satisfăcut să poată da astfel o lovitură decisivă tezelor despre autonomia intelectului şi hegemonia raţiunii, prezente în diferitele sisteme filosofice raţionaliste ca şi în diversele utopii umanitariste, optimiste şi pacifiste. Faptul că Schopenhauer a pus în lumină primordialitatea impulsurilor vitale, a nevoilor şi intereselor în raport cu activitatea conoscitivă a omului, ba chiar subordonarea activităţii intelective faţă de ele, ar putea fi considerat, dacă l-am privi în sine, un merit solid al filosofiei sale. Thomas Mann şi, mai tîrziu, reprezentanţii şcolii de la Frankfurt au putut descoperi cu îndreptăţire în Schopenhauer pe adevăratul precursor filosofic al doctrinei lui Freud. Cînd este însă vorba de a aplica metoda genetică chiar la studiul fenomenelor subsumate conceptului de „voinţă", un imens interdict ne întîmpină în cadrul sistemului schopenhauerian. Voinţa ea însăşi, şi formele ei de incarnare : Ideile platoniciene reprezintă pentru Schopenhauer increatul, Absolutul (oricît ar fi detestat el asemenea expresii, însăşi logica sistemului său ne constrînge a le folosi), sustrase devenirii şi istoriei. Filosofia sa a naturii ne oferă exemplul cel mai elocvent al contradicţiei mai sus amintite. Tendinţa ştiinţei de a reduce multiplicitatea fenomenelor la un număr-limită de principii explicative i se pare cu totul legitimă ; printr-un *sic volo* semnificativ el declară însă elementele ultime, astfel obţinute, ireductibile la alte elemente, date *ab aeterno*, considerîndu-le forme de obiectivare nemijlocită ale *voinţei*. Greutatea, impenetrabilitatea, soliditatea, fluiditatea, elasticitatea etc. sînt citate ca exemple de idei platoniciene sau proprietăţi ale voinţei, sustrase genezei şi istoricităţii. Filosofia modernă a naturii s-a dezvoltat însă la antipodul platonismului şi al viziunii statice asupra universului : ea a demonstrat istoricitatea şi relativitatea tuturor proprietăţilor materiei şi a oferit astfel

Scanned with OKEN Scanner

o întemeiere serioasă metodei ontologice-genetice în filosofie. Schopenhauer se înscrie împotriva unei asemenea linii de gîndire. El declară proprietăţile ultime ale lucrului în sine inexplicabile, numindu-le cu terminologia scolastică a filosofiei medievale *qualitates occultae* sau *formae substantiales* [1], opuse formelor accidentale, aflate sub zodia cauzalităţii, spaţiului şi timpului. Cînd un filosof ajunge la asemenea edicte arbitrare, sîntem obligaţi să cercetăm raţiunile lor mai adînci.

Eleatismul filosofiei lui Schopenhauer este dublat în mod firesc de un manicheism revelator. Dualismul instaurat între fenomenalitatea lumii şi substanţa ei autarhică îi slujeşte spre a afirma că transformările şi metamorfozele la care omul supune lumea naturală şi socială nu pot afecta, prin definiţie, constituţia ei intimă. Lanţul cauzelor şi efectelor, inclusiv activitatea teleologică a omului, lasă neatinsă acţiunea incoercibilă a voinţei. Istoria aparţine doar laturilor celor mai superficiale ale lumii, fără priză asupra tiparelor ei eterne. Puţini filosofi au îndrăznit să degradeze istoria cu atîta francheţe cum a făcut-o Arthur Schopenhauer. Oricît ne-ar fi de familiară idiosincrasia unora faţă de „decriptarea" social-istorică a mobilurilor unui sistem filosofic, nu putem să nu observăm că întreaga configuraţie a gîndirii schopenhauriene converge către un scop social-istoric precis. Am putea alege spre exemplificare una din cele mai caracteristice teze ale gînditorului : sciziunea instaurată în personalitatea umană între caracterul ei *empiric* şi caracterul ei *inteligibil* (terminologia e a lui Kant, dar aplicaţiile sînt specific schopenhaueriene). Caracterul inteligibil al omului este un dat extra-temporal, indivizibil şi invariabil (un „act extra-temporal al voinţei" [2]), asupra căruia evenimentele existenţei, cu tot cortegiul lor de acţiuni, nu pot avea nici o influenţă. Destinul omului este înscris în caracterul lui inteligibil, istoria vieţii lui fiind doar forma de manifestare empirică, în timp şi spaţiu, a nucleului energetic primor-

[1] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, ed. cit., pp. 145 şi 148.
[2] *Ibidem*, p. 186.

dial. Ideea că omul s-ar putea considera constructorul propriei sale existenţe, modificînd şi ameliorînd datele primordiale, îl umple de mînie şi sarcasm pe colericul Schopenhauer. Ocazionalismul lui Malebranche este pus la contribuţie spre a postula că lanţul cauzelor şi efectelor nu ar fi decît lanţul „ocaziilor" de manifestare a factorului primordial şi ireductibil : oarba voinţă de a trăi, obiectivată în scara Ideilor platoniciene sau, cu alte cuvinte, a caracterelor inteligibile. Corolarul unui asemenea dualism este că egoismul (manifestarea nemijlocită a oarbei *Wille*) ar fi legea supremă a existenţei umane : metafizica schopenhaueriană se doreşte o armă suverană împotriva progresismului, optimismului şi meliorismului istoric.

*
* *

Estetica lui Schopenhauer ni se pare a oferi, mai cu seamă astăzi, cînd se aud atîtea voci care anunţă sfîrşitul esteticii filosofice, un teren extrem de favorabil pentru a experimenta legătura necesară între înţelegerea artei şi o concepţie filosofică de ansamblu asupra universului şi omului („metafizica"). Arta deţine un loc privilegiat în sistemul schopenhauerian : se ştie că cea de a treia secţiune, din cele patru mari, care formează materia primului volum al *Lumii ca voinţă şi reprezentare*, intitulată : „Ideea platoniciană : obiect al artei", precum şi complementele ei din cel de al doilea volum, îi sînt dedicate în mod exclusiv.

Este necesar să observăm, cu titlu preliminar, că ascuţimea unor consideraţii particulare despre natura artei în general şi a diferitelor arte în special nu implică, în mod necesar, justeţea concepţiei estetice de ansamblu. Arthur Schopenhauer arăta odată, vorbind despre Winckelmann, că „poţi avea cea mai mare sensibilitate pentru a gusta frumosul şi cea mai dreaptă inteligenţă pentru a-l judeca, fără a fi totuşi în stare să explici din punct de vedere abstract şi să justifici din punct de vedere filosofic esenţa frumosului şi a artei". Winckelmann ar fi greşit cu totul în încercarea de a afirma natura

Scanned with OKEN Scanner

alegorică a artei, ceea ce nu l-a împiedicat să fie un eminent cunoscător al artelor plastice și un incomparabil comentator al diferitelor opere [1]. Filosoful din Frankfurt, atît de încrezător în valoarea definitivă a sistemului său, era desigur departe de a bănui că o asemenea afirmație legitimă, care statua autonomia demersului filosofic în fața artei, i s-ar putea aplica într-o bună zi, *mutatis mutandis*, lui însuși (comparația de mai sus este desigur foarte relativă : Winckelmann era mai presus de toate un teoretician al artelor plastice și un *estetician*, Schopenhauer era înainte de orice un *filosof* și un *metafizician*).

Spre a pătrunde în miezul esteticii schopenhaueriene sîtem obligați, așadar, să facem un apel neîntrerupt la teoremele sale metafizice. *A priori* ne este greu, mărturisim, să credem că o metafizică eșuată sau o etică eronată s-ar putea însoți, în sistemul unui filosof, cu o estetică, ea însăși, pe deplin valabilă. Schopenhauer ar fi respins el, cel dintîi, o asemenea ipoteză. Dar pentru a nu fi suspectați că adoptăm premisa de mai sus dintr-o excesivă înclinație către simetrie sau dintr-o prejudecată logicistă va fi nevoie să asociem permanent critica fundamentelor metafizice ale esteticii schopenhaueriene cu analiza imanentă a conceptelor sale strict estetice.

Sciziunea între lumea fenomenală și lumea ideală, între *mundus phaenomenon* și *mundus noumenon*, este cheia de boltă și pentru înțelegerea esteticii lui Schopenhauer. Știința este în sistemul său organul exclusiv de cunoaștere a lumii fenomenale. Noțiunile și cunoașterea discursivă sînt adaptate prin definiție la înțelegerea raporturilor cauzale dintre lucruri, a lumii spațio-temporale : imperiul lumii în sine, al realității numenale, le sînt *a priori* inaccesibile. La întrebarea cu privire la căile de acces spre lumea numenală filosoful răspunde prin ceea ce el considera, desigur, una dintre marile sale lovituri de teatru : arta este organul privilegiat de pătrundere a spiritului uman spre realitatea *lucrului în sine*. Cunoașterea logică (rațională) este situată astfel în

[1] *Ibidem*, vol. I, pp. 282—283.

Scanned with OKEN Scanner

ierarhia schopenhaueriană pe o treaptă net inferioară față de activitatea estetică, echivalată cu intuiția *(die Anschauung)*.

O asemenea exaltare a artei în sistemul facultăților spirituale nu poate să nu ne amintească tentativa similară a lui Schelling de transformare a artei în organul privilegiat de cunoaștere a *Absolutului* și chiar de formula „intuiției intelectuale" a filosofului detestat de către Schopenhauer. Arta începe pentru autorul *Lumii ca voință și reprezentare* printr-un act de busculare a lumii fenomenale, de smulgere de sub tirania empiriei și de înălțare într-o lume unde raporturile de cauzalitate, de timp și de spațiu, nu mai au nici o valabilitate. Lumea trans-fenomenală și extra-empirică, unde arta ar fi destinată să ancoreze, este identificată de Schopenhauer, printr-un act silnic de antropomorfizare a universului, după cum am văzut, cu voința. Se cuvine să spunem că, dincolo de consecințele metafizice inacceptabile, punerea în centrul reflecției filosofice a rolului covîrșitor pe care-l au în conformația ființei umane pulsiunile, dorințele și pasiunile (subsumate de filosof actelor de voință) reprezintă un merit al său incontestabil. Transformarea actelor volitive, deci a întregii lumi apetitive și pasionale, în adevăratul *mundus noumenon*, înseamnă însă pentru Schopenhauer nu numai afirmarea autarhiei lor în raport cu activitatea intelectuală, dar și sustragerea lor acțiunii diferențiatoare și modificatoare a istoriei. Formele de obiectivare a mișcării volitive trebuie să aibă prin definiție un caracter extra-empiric și trans-istoric : ele sînt *Ideile platoniciene*.

Fără îndoială, spre a nu vulgariza teza fundamentală a esteticii schopenhaueriene : arta este organul de revelare a *Ideilor platoniciene*, trebuie să avem în vedere determinările conceptului de *Idee platoniciană* în sistemul filosofului. Schopenhauer va insista, de pildă, mereu asupra distincției între *noțiuni (Begriffe)* și *Idei (Ideen)* : cele dintîi ar fi produsul abstracțiunii științifice, oferind așadar o cunoaștere fragmentară și divizată a lumii, în timp ce Ideile ar fi analoage unor organisme vii, înzestrate cu o infinitate de determinări, însuflețind multiplicitatea fenomenelor cu prezența lor iradiantă.

Scanned with OKEN Scanner

Opoziţia între cunoaşterea intelectuală, prin concepte (declarată inferioară) şi cunoaşterea intuitivă (declarată singura autentică), o vom întîlni mai tîrziu, chiar dacă fără varianta ei platonizantă de tip schopenhauerian, în majoritatea sistemelor filosofice antiraţionaliste (la Bergson, de pildă, într-o formă pură). Este importantă, mai ales, din punctul nostru de vedere, opoziţia între definirea noţiunii ca *unitas post rem,* produs aşadar al unui act *a posteriori,* de abstragere a unităţii din multiplicitate, şi cea a Ideii ca *unitas ante rem,* deci ca o forţă originară, care precede fenomenele, fiind de fapt puterea lor generatoare. Definirea universalelor lumii, a tiparelor ei fundamentale, drept *universalia ante rem,* şi a artistului de geniu ca fiinţa privilegiată prin care comunicăm cu asemenea universale, dincolo de individualitatea fenomenelor, are consecinţe covîrşitoare pentru întreaga structură a sistemului schopenhauerian. Nu este greu să vedem opoziţia totală între un asemenea punct de vedere, prin definiţie static şi eleat, asupra esenţelor lumii şi cel care afirmă *istoricitatea esenţelor,* fundat pe unitatea indivizibilă între fenomene şi esenţe, profesat iniţial de Hegel şi reluat, pe o bază nouă, de metoda ontologică-genetică marxistă.

Ne găsim la un punct al analizei unde însemnătatea tezelor generale din cîmpul ontologiei şi al epistemologiei pentru zona particulară a esteticii apare cu o claritate specială. Este de fapt vorba de un circuit între diversele cîmpuri, care merită să fie atent pus în lumină. Întrebarea hotărîtoare ar putea fi formulată în felul următor : verifică oare o analiză genuină, lipsită de prejudecăţi, modelul creaţiei artistice produs de Schopenhauer ? Ni se pare că teza esenţială a filosofului : autarhia Ideilor (esenţelor) în raport cu forma lor de existenţă istorică (multiplicitatea lor fenomenală, în timp şi spaţiu) întîmpină o rezistenţă hotărîtă din partea observaţiei neprevenite a faptelor. Cînd Schopenhauer ne încredinţează de pildă că dincolo de multitudinea exemplarelor individuale ale unei specii animaliere ca leul, esenţa lor ar avea o existenţă autarhică : *leonitas,* văzută ca o *Idee platoniciană* preexistentă, ar urma să tragem concluzia că ochiul ideal al artistului, în speţă al

Scanned with OKEN Scanner

unui sculptor animalier, trăind prin definiţie în lumea Ideilor, ar fi posedat nu de singularitatea şi particularitatea fiinţei pe care o sculptează, ci de universalitatea autonomă a speciei ideale, cu alte cuvinte de Ideea de *leonitas*. Observaţia directă a faptelor ne arată însă că artistul trăieşte sub hipnoza şi magia *particularului* în actul de evocare a realităţii : departe de a trata individualităţile ca simple exemplificări ale unor idei (universale) preexistente, el intensifică în actul creaţiei concretitudinea lumii evocate, ajungînd doar astfel — paradox aparent ! — la adevărata universalitate (de aci elogiul multor esteticieni moderni la adresa *universalului concret* al lui Hegel ; Giambattista Vico, cel pe care Croce îl va considera în mod semnificativ întemeietorul ştiinţei estetice, va vorbi deopotrivă, într-un text celebru, de „universalele fantastice“ ale marii poezii).

Afirmaţia formulată la un moment dat de Schopenhauer, în spiritul tezelor sale descrise mai sus, că „poetul... poate cunoaşte adînc şi just *omul*, dar foarte prost *oamenii* ; îl poţi înşela fără greutate şi devine uşor o jucărie în mîna celor vicleni“ [1], sună ca un frumos şi seducător paradox, destinat să pună sugestiv în valoare vocaţia artistului către universalitate (sau apracticitatea lui congenitală, teză despre care vom vorbi mai jos). Nu o putem însă lua în serios ca un adevăr filozofic, mai ales dacă ne amintim un corolar fundamental al filosofiei schopenhaueriene : umanitatea istorică, *hic et nunc*, este prin definiţie secundară, dacă nu cu totul insignifiantă (deci emergenţa în concretitudinea ei este lipsită de orice relevanţă, ba chiar contrarie vocaţiei poetice adevărate), chemarea artistului fiind ascensiunea către umanitatea ideală, acolo unde noţiunile de timp, spaţiu şi istorie nu mai au nici o semnificaţie.

Cum am putea disjunge substanţa umană de devenirea ei istorică ? Schizoidia sistemului schopenhauerian, care devalorizează şi bagatelizează variaţia istorică a fenomenelor spre a autonomiza o lume de prototipuri statice, se răzbună aci în mod palpabil.

---

[1] ***Ibidem*, pp. 228—229.**

Scanned with OKEN Scanner

Cînd am spus că experienţa estetică ne furnizează dovezi elocvente pentru contrazicerea tezelor schopenhaueriene ne-am gîndit, printre altele, şi la reacţia negativă faţă de estetica lui Schopenhauer a unui critic şi istoric literar cu un gust atît de sigur şi cu o cultură teoretică atît de remarcabilă ca Francesco De Sanctis. Autorul admirabilei *Istorii a literaturii italiene* s-a ocupat de estetica lui Schopenhauer într-un text rămas mult timp puţin cunoscut : este vorba de un fragment din lecţiile sale despre Dante, rostite la Zürich în perioada 1857—1858 şi publicate pentru prima oară de Benedetto Croce în *Ricerche e documenti desanctisiani* (Napoli, 1914). Dialogul „Schopenhauer e Leopardi“ (1858), care trezise în mod cu totul paradoxal admiraţia lui Schopenhauer (acesta recunoştea că De Sanctis l-a înţeles pe deplin, absorbindu-l *in succum et sanguinem),* deşi cuprindea o critică sarcastică nu numai la adresa metafizicii schopenhaueriene dar şi a consecinţelor ei social-istorice reacţionare, trimitea doar în treacăt la estetica filosofului german : cînd evoca doctrina platoniciană a Ideilor, din filosofia schopenhauerianã, De Sanctis amintea şi „exagerata teorie estetică“ a autorului *Lumii ca voinţă şi reprezentare.* Fragmentul din cea de a cincea lecţie despre Dante se referă însă exclusiv la estetica lui Schopenhauer : el trebuie asociat cu un alt text remarcabil, *Critica del principio dell' estetica hegeliana,* datînd deopotrivă din perioada 1857—1858. Ne găsim, credem, într-un moment deosebit de interesant al evoluţiei ideilor estetice din a doua jumătate a secolului trecut. De Sanctis supunea, pe atunci, unui examen critic foarte ascuţit posteritatea esteticii hegeliene. Tendinţa multor critici din şcoala hegeliană de a descoperi mereu în spatele figurilor poetice „idei“ şi „concepte“ îl umplea de o profundă nemulţumire : el cerea să se contemple creaturile poeţilor în individualitatea lor autonomă („la figura non è una macchina a impressioni e tanto meno a idee ; è amabile e interessante in se stessa ; tutto l'altro ci sta per lei... in lei la fine di ogn'interesse“ [1]), să nu se mutileze

[1] „Figura nu e o maşină de impresii şi cu atît mai puţin de idei ; e plăcută şi interesantă prin ea însăşi ; tot restul se determină prin ea... în ea obiectul oricărui interes.“

labilitatea și complexitatea viziunilor artistice prin reducția lor la manifestarea unor Idei generale. Marele critic italian recunoștea că Hegel însuși avusese o conștiință estetică prea dezvoltată, și un sentiment al artei prea „cald" și „profund", spre a se fi făcut vinovat de asemenea păcate ; cei din școala sa ar fi fost însă cuprinși de o irezistibilă tentație să separe conținutul de formă, Ideea de învelișul ei sensibil. Ifigenia lui Euripide devenea astfel simpla încarnare a „triumfului civilizației asupra barbariei", figura ei tremurătoare de soră și preoteasă, prinsă într-o tragică încleștare, dispărînd aproape cu totul în spatele unei asemenea generalități : „Critico, rendimi la mia Ifigenia !" — exclama patetic De Sanctis, rănit în sensibilitatea lui estetică. Protestul său atingea un punct culminant în critica esteticii lui Schopenhauer (cel care, după expresia sa, „più logico di tutti, ha portato alle sue ultime conseguenze la teorica" [1]). Teza filosofului că materia poeziei ar forma-o ideile în sens platonician, „speciile lucrurilor, desprinse de existența lor temporală", și că poetul, spre a le contempla, trebuie să se elibereze de propria sa individualitate, uitîndu-se pe sine ca individ și devenind specie, era dezavuată în termeni categorici : „Or, poezia este tocmai contrariul — scria De Sanctis în replică la teza schopenhaueriană — și dacă ea este moartea a ceva este tocmai moartea ideii, pierzîndu-se în *particular* (s.n.), pînă la a-și dizolva conștiința de sine, pînă la a se uita pe sine" [2].

Respingerea esteticii schopenhaueriene de către De Sanctis ne interesează ca o mărturie elocventă a modului în care o teorie metafizică artificială poate violenta logica genuină a procesului de creație artistică. Este o reacție analoagă cu cea pe care o trezește, de pildă, teza lui Titu Maiorescu, aplicație fidelă a doctrinei schopenhaueriene, că *Werther* al lui Goethe și *Luceafărul* lui Eminescu ar reprezenta aceeași idee platoniciană : *sentimentalitatea amorului,* exprimată însă diferit din cauza deo-

---

[1] „Cel mai logic dintre toți a adus la ultimele sale consecințe teoria".

[2] Francesco De Sanctis, *Lezioni e saggi su Dante,* a cura di Sergio Romagnoli, Torino, 1955, pp. 582—591.

Scanned with OKEN Scanner

sebirilor între individualităţile celor doi poeţi [1]. Tocmai asemenea exemple ni se pare că demonstrează imposibilitatea de a transforma figurile poetice în încarnarea unor „Idei platoniciene" : universalitatea lor nu are un caracter autarhic, despuiat de istoricitate, ci dimpotrivă, istoricitatea experienţei poetului este consubstanţială figurilor sale. Oricîte analogii s-ar putea stabili între *Werther* şi *Luceafărul*, sub semnul unei „Idei" unitare : dragostea geniului contrariată de incomprehensiunea mediului (şi Maiorescu era, pînă la un punct, îndreptăţit să le facă), constituţia intimă a celor două creaturi poetice poartă încrustată *particularitatea* experienţei istorice care le-a generat. Imposibilitatea de a o eluda, în favoarea unei „Idei" impersonale, este cea mai concludentă dovadă a indiviziunii între istoricitate şi universalitate în structura poetică, şi demonstrează vanitatea teoriei cu privire la „ideile platoniciene" în artă.

Teoria schopenhaueriană a geniului este o altă expresie directă a sciziunii postulate de filosof între lumea fenomenală şi lumea ideală, între existenţa sub zodia ***individuaţiei*** şi cea sub specia *Ideilor platoniciene*. Se remarcă înainte de toate opoziţia statuată între cunoaşterea ştiinţifică şi genialitatea poetică : prima ar avea drept obiect doar relaţiile dintre lucruri, rămînînd astfel cantonată în domeniul empiriei, în timp ce geniul se ridică prin definiţie la contemplarea *Ideilor*. Un matematician poate fi inteligent (klug), nu însă genial : refuzul de a atribui însuşirea genialităţii celor care desfăşoară o activitate ştiinţifică, rezervînd-o doar artiştilor, este una din cele mai caracteristice consecinţe ale metafizicii schopenhaueriene. Cunoaşterea conceptuală şi arta sînt astfel iremediabil scindate (Schopenhauer cita cu plăcere mărturia lui Alfieri că nu a reuşit niciodată să se ridice la înţelegerea celei de a patra teoreme a lui Euclid). Explicaţia ar fi următoarea : cunoaşterea este aservită voinţei, are prin definiţie un caracter practic-utilitar, în timp ce arta se naşte prin suprimarea voinţei şi are prin

---

[1] Titu Maiorescu, *Contraziceri ? Mic studiu de strategie literară*, în *Critice*, vol. II, col. „Biblioteca pentru toţi", Minerva) 1973, p. 237.

definiţie un caracter contemplativ. Faimoasa teorie kantiană a „dezinteresării" estetice reapare la Schopenhauer într-o formă nouă, cu mult mai radicală. Este momentul să observăm că în estetica germană clasică (la Kant şi mai ales la Schiller) starea estetică a dezinteresării era echivalentă cu o stare de armonizare a facultăţilor umane, de plenitudine a omului ridicat la treapta integralităţii. Schopenhauer postulează starea de genialitate ca pe o ruptură cu viaţa practică, ca o dez-axare a individului aservit în mod curent voinţei şi ca o ridicare la treapta indiferenţei contemplative. Cezura postulată de Schopenhauer între viaţa practică şi viaţa contemplativă este un ecou direct al tezei sale metafizice că ceea ce aparţine cîmpului *voinţei* (deci egoismului practic-utilitar) poartă stigmatul maledicţiunii şi că doar abstragerea din imperiul ei poate aduce starea liniştitoare a fericirii (prin definiţie tranzitorie şi precară).

Ridicarea deasupra intereselor imediate, a vieţii practice nemijlocite : deci natura contemplativă a stării estetice, şi înălţarea pe această cale de la orizontul strict individual la cel al umanităţii ca specie, sînt adevăruri ale esteticii schopenhaueriene pe care le poate împărtăşi şi un adversar al ei. Divergenţa se manifestă în analiza tranziţiei de la un plan la celălalt, de la cel al vieţii practice la cel al stării contemplative. Dacă definim starea estetică, în spiritul marii estetici clasice, ca pe o realizare a integralităţii umane, se înţelege că *intensificarea* experienţei practice, *asumarea* realităţii pe multiplicitatea dimensiunilor ei, formează condiţii liminare pentru dobîndirea unei asemenea stări. Unilateralitatea vinovată a esteticii schopenhaueriene stă în a fi sublimat, din raţiunile etice şi metafizice amintite, doar momentul (real şi necesar) al abstragerii din viaţă, escamotînd mediaţiunile dialectice între cele două planuri.

Analogia pe care o stabileşte filosoful german între starea de geniu şi starea de nebunie ni se pare în acest sens extrem de semnificativă. Trăsăturile lor comune ar fi dezadaptarea faţă de realitatea obişnuită, excentricitatea şi anormalitatea (die Abnormität). Immanuel Kant definise dimpotrivă geniul drept starea prin care „natura dă reguli artei", iar fiinţa genială drept o „fa-

Scanned with OKEN Scanner

vorită a naturii" (Günstling der Natur). Schiller, la rîndul său, definise în *Scrisorile asupra educaţiei estetice* starea estetică drept o armonie între sensibilitate şi intelectualitate : vocaţia ei ar fi restabilirea echilibrului „natural", alterat şi mutilat de diviziunea artificială a muncii şi facultăţilor umane. Schopenhauer se află la antipodul unor asemenea definiţii : genialitatea este pentru el o adevărată contra-natură, o ruptură cu starea de normalitate, fiinţa genială fiind un *monstrum per excessum*. Filosoful vorbeşte la un moment dat despre geniu ca produsul unei „inteligenţe devenită infidelă propriei sale misiuni" : nu slujirea impulsurilor vitale, echilibrarea şi potenţarea lor, este chemarea lui, ci jugularea şi neutralizarea lor.

Thomas Mann a pus foarte bine în lumină, înainte de Georg Lukács, înrudirea profundă între Schopenhauer şi spiritul romantismului, pe fondul unei opoziţii, aparent surprinzătoare, între concepţia clasic-apolinică a lui Goethe şi cea ascetic-patologică (în sens spiritual, nu clinic) a lui Schopenhauer. Surpriza ar putea proveni nu numai din faptul că gusturile artistice ale filosofului erau orientate în mod vizibil către arta clasică, dar şi din convingerea că identificarea activităţii estetice cu contemplarea Ideilor platoniciene, în pura lor obiectivitate, ar legitima mult mai curînd o estetică de tip clasicist, decît una romantică. Thomas Mann ne cere să nu ne lăsăm înşelaţi de aparenţe, nici chiar de sentimentul lui Schopenhauer însuşi că ar fi foarte apropiat de Goethe, şi să cercetăm ideile filosofului în morfologia şi sintaxa lor intimă. Fără a tăgădui punctele de apropiere între estetica lui Schopenhauer şi cea de tip clasic (spre a nu mai aminti gusturile sale : preferinţa mărturisită pentru arta Greciei antice şi inaderenţa manifestă la arhitectura gotică), este limpede că tensiunea antinomică postulată de filosof între vitalitate şi spiritualitate, între lumea pasiunilor şi cea a cunoaşterii, între „voinţă" şi „reprezentare", cu corolarul : negarea vieţii naturale trebuie să preceadă asceza contemplativă, reprezintă un punct de vedere foarte înrudit cu cel al romantismului. Să ne amintim, într-adevăr, o formulă aristotelică citată mereu, cu predilecţie, de către Schopenhauer : „*Natura*

Scanned with OKEN Scanner

daemonia est, non divina". Thomas Mann apăsa în interpretarea sa pe bi-polaritatea sufletului schopenhauerian, pe natura devorată de contraste şi conflicte exasperate a filosofului : el vorbea de „extremismul" şi „ascetismul" lui Schopenhauer, atît de diferite de natura senină, echilibrată, mai robustă şi mai sănătoasă, a lui Goethe (la care fuziunea între romantism şi clasicism cunoscuse o formă mult mai armonioasă). Constatarea că marele poet german citise *Lumea ca voinţă şi reprezentare* cu sentimente de accentuată contrarietate, renunţînd chiar să termine lectura, nemulţumit de „ipohondria" degajată din operă, justifică opoziţia de mai sus. Influenţa covîrşitoare a filosofiei lui Schopenhauer asupra lui Richard Wagner, ale cărui afinităţi cu romantismul sînt evidente, ar forma un nou argument pentru teza amintită [1]. Articulaţiile interne ale tezelor estetice schopenhaueriene ne pot întări o asemenea convingere. Faptul că el afirmă *nu* intensificarea şi amplificarea individualităţii, drept cale pentru atingerea universalităţii umane prin artă, ci auto-tăgăduirea (Selbstverleugnung) subiectivităţii pentru a atinge obiectivitatea pură a Ideii platoniciene, anihilînd astfel reala tensiune dialectică între subiectivitate şi obiectivitate din procesul creaţiei artistice, indică distanţa care separă estetica sa de cea a clasicismului german sau de cea a realismului.

Clasificarea artelor ilustrează deopotrivă rezultatele la care duce subordonarea esteticii faţă de metafizică în sistemul schopenhauerian. Artele sînt văzute nu ca forme de obiectivare a conştiinţei de sine a omului în diversele ei ipostaze, ci ca o reflectare a principiului metafizic universal : Voinţa, de la formele ei inferioare de manifestare pînă la cele culminante. Un circuit direct se stabileşte

---

[1] Thomas Mann i-a dedicat lui Schopenhauer, în 1938, un studiu important : *Schopenhauer*, în *Gesammelte Werke*, vol. 10, Aufbau Verlag, 1956 (v. mai ales pp. 338—342). Textul lui Th. Mann, *Leiden und Grösse Richard Wagners* (1933), aflat în acelaşi volum, cuprinde o analiză remarcabilă a influenţei lui Schopenhauer asupra lui Wagner. Georg Lukács s-a ocupat pe larg de Schopenhauer în cartea sa *Die Zerstörung der Vernunft* (*Distrugerea Raţiunii*) apărută la Aufbau-Verlag, 1954 (pentru problema care ne interesează a se vedea mai ales p. 186).

Scanned with OKEN Scanner

între voinţă, cu formele ei de obiectivare : Ideile platoniciene, şi structura diferitelor arte. Arhitectura, de pildă, este văzută ca expresia formelor inferioare, situate pe treptele cele mai de jos, ale obiectivării voinţei : greutatea, coeziunea, rezistenţa, duritatea etc. sînt ideile platoniciene incarnate de operele arhitectonice. Tensiunea între *greutate* şi *suport (reazem)* este principiul ei inspirator. Ne aflăm aşadar în zona materiei anorganice şi a proprietăţilor ei constitutive. Pe o treaptă imediat superioară se situează hidraulica, chemată să pună în valoare proprietăţile fluidelor. Grădinăritul ar fi o artă inspirată de principiile regnului vegetal : punerea în valoare a vegetabilităţii (altă formă de obiectivare a voinţei) ar fi misiunea ei. Clasificarea continuă în acelaşi spirit : pictura şi sculptura animalieră ne impresionează fiindcă evocă forme primare de manifestare ale voinţei, prezente şi în fiinţa noastră, dar aci dominate şi îmblînzite de raţiune, acolo însă monstruoase şi groteşti în expresia lor naivă şi neprefăcută, rolul artelor figurative animaliere fiind să exprime speciile zoologice în puritatea caracterului lor generic. Sculptura cu temă umană este chemată să exprime ideile de frumuseţe şi graţie, pictura — formele individualizate ale caracterului şi pasiunilor umane, poezia — lumea lăuntrică a omului în diversele ei ipostaze. Muzica se află situată în vîrful piramidei : vocaţia ei ar fi să exprime direct voinţa însăşi şi mişcările ei fundamentale, fără a mai trece prin mediaţiunea formelor de obiectivare : *Ideile platoniciene*, aşa cum se întîmplă în celelalte arte. Universul şi muzica ar fi două forme echivalente de incarnare a aceluiaşi principiu metafizic : voinţa.

Construcţia este într-adevăr grandioasă şi ispititoare ; principiile ei nu rămîn însă mai puţin profund vulnerabile. Un prim rezultat firesc îl formează caracterul *ierarhic* al clasificării diferitelor arte. Arhitectura este situată astfel pe treapta cea mai de jos, iar muzica pe cea mai de sus : nu există însă nici un motiv plauzibil să privilegiem o artă în defavoarea celeilalte. Transferul arbitrar al unei însuşiri specific umane, voinţa, în zonele naturii neînsufleţite, cu alte cuvinte : antropomorfizarea lumii, are o consecinţă paradoxală : arhitectura,

Scanned with OKEN Scanner

de pildă, apare ca expresia pură a proprietăţilor materiei anorganice, pierzîndu-şi astfel tocmai caracterul ei antropomorfizant. Ea apare doar ca obiectivarea tensiunii între greutate şi suport (ceea ce formează, într-adevăr, o componentă a ei), nu însă şi ca organizarea spaţiului în lumina unui *sentiment* determinat, manifestare a autoconştiinţei umane pe o treaptă a dezvoltării istorice. Observaţii dintre cele mai pătrunzătoare alternează cu consideraţii bizare. Analogiile directe între muzică şi structura universului îl conduc de exemplu pe Schopenhauer către o teză uimitoare, care aminteşte extravaganţele din filosofia romantică a naturii ; cele patru voci ale armoniei : bas, tenor, alto şi sopran sau tonul fundamental, terţa, quinta şi octava ar fi reflexul celor patru regnuri : mineral, vegetal, animal şi uman. Faptul că melodia nu se poate dispensa de armonie, că linia superioară a cîntecului este acompaniată în mod necesar de basul cel mai profund, nu ar fi decît un *analogon* al faptului că organismul uman, manifestare a unei Idei superioare, poartă cu sine în mod necesar formele inferioare de obiectivare a voinţei : greutatea, proprietăţile chimice etc. Dincolo de asemenea bizarerii, rezultat al interpretării „metafizice“ a muzicii ca analogon al Voinţei universale, paginile dedicate muzicii, ca şi dealtfel celorlalte arte, cuprind multe observaţii profunde. Acolo unde „voinţa“ apare ca denominaţiune a afectelor şi tumultului pasional, interpretarea artei ca auto-contemplare a voinţei duce la rezultate dintre cele mai valabile. Analiza muzicii lui Beethoven ca o adevărată *imago mundi*, reflex al acelei *„rerum concordia discors“* (lupta cea mai aprigă, urmată de acordul cel mai desăvîrşit), din structura vieţii umane, poate fi citată drept un exemplu printre altele. Paginile consacrate muzicii ca reflectare nemijlocită a dialecticii sentimentelor sau observaţiile cu privire la nedeterminarea principială a imaginilor muzicale (cu toate exagerările în direcţia imaterializării *absolute* a muzicii : Mozart şi Rossini nu ar fi făcut concesiile regretabile ale lui Beethoven sau Haydn în direcţia unei muzici „picturale“ !) sînt bunuri cîştigate în istoria gîndirii estetice. S-ar putea spune, după lectura unor asemenea pagini, că Schopenhauer era un partizan al *mimesis*-ului în

Scanned with OKEN Scanner

teoria muzicii, cu toată convingerea sa că arhitectura şi muzica nu pot fi trecute printre artele imitative : *mimesis*-ul muzical, în concepţia sa, se aplică însă exclusiv interiorităţii umane, eliminînd cu totul exterioritatea. (Georg Lukács va invoca dealtfel tezele schopenhaueriene în sprijinul concepţiei sale despre muzică văzută ca *mimesis* : v. *Ästhetik*, vol. II, pag. 333). Critica alegoriei şi simbolului în artă, distincţiile între semnificaţia *nominală* şi cea *reală* a unei opere plastice, observaţiile cu privire la idealitatea artei, se numără deopotrivă printre tezele demne de reţinut ale esteticii schopenhaueriene.

*

Este uşor să înţelegem motivele pentru care tragedia poate fi considerată specia literară privilegiată a esteticii lui Schopenhauer : existenţa ei în constelaţia plăsmuirilor umane devine un simbol şi o justificare a pesimismului său metafizic. O analiză a *catharsis*-ului tragic ne oferă aşadar încă un prilej de a măsura valoarea metafizicii sale. Filosoful pune accentul cel mai energic pe catastrofa finală în desfăşurarea acţiunii tragice. Moartea eroului ar fi expresia unei supreme lucidităţi : viaţa este un cîmp al nefericirii, al erorii şi hazardului, triumful răului şi prăbuşirea binelui sînt de neînlăturat, voinţa de a trăi poartă stigmatul blestemului şi al ruinei. Emoţia tragică este sublimă fiindcă aduce cu sine spiritul *resemnării* şi impulsul de a nimici voinţa de viaţă : Schopenhauer o poate celebra ca o incarnare desăvîrşită a metafizicii sale. Analiza lipsită de prejudecăţi a operelor tragice este însă departe de a confirma o asemenea interpretare. Moartea eroului tragic (ea însăşi *neobligatorie)* este culminaţia unei tensiuni insolubile : ea este expresia imposibilităţii de a realiza în lumea dată valorile supreme, fiind mult mai curînd o manifestare-limită a non-resemnării şi non-capitulării. Filosoful care batjocorise cu o anumită îndreptăţire, dar şi cu o totală neînţelegere, morala kantiană a imperativului categoric, văzînd în ea doar o cripto-teologie, nu putea admite că în „sferele albastre ale conştiinţei pure“ (Camil Petrescu) eroul tragic nutreşte aspiraţia irepresibilă către o altă ordine a vieţii, către o

ordine „ideală" : tocmai ireductibilitatea acestei aspirații și imposibilitatea compromisului explică sfîrșitul lui tragic. Ne aflăm la antipodul tezei că efectul ultim al tragediei îl formează „resemnarea" și „abandonarea impulsului de a trăi" : cum ar fi putut dealtfel accepta pesimistul Schopenhauer, fără a se anula pe sine însuși, ideea că deznodămîntul tragic este o paradoxală glorificare a *vieții autentice ?* (el însuși va recunoaște, într-o pagină semnificativă, că aproape totalitatea tragediilor antice sînt opuse „spiritului resemnării").

Teoria schopenhauerianã a tragediei ne-a slujit ca un reactiv ideal pentru a pune în valoare filosofia sa generală asupra vieții. Cînd Max Horkheimer și „școala de la Frankfurt" vor să exalte astăzi în Schopenhauer pe adevăratul precursor al filosofiei contemporane, înțelegem prea bine că este vorba de o pledoarie *pro domo :* unor conștiințe dezamăgite de toate formele de societate existente Schopenhauer li se înfățișează ca expresia unei lucidități profetice. Nu vrem să tăgăduim puterea demistificatoare și denarcotizantă a multor pagini schopenhaueriene. Horkheimer și Adorno erau liberi să descopere în geniul malign al filosofului din Frankfurt antidotul împotriva triumfalismului istoric de tip hegelian, gata să identifice mersul istoriei cu desfășurarea victorioasă a „spiritului lumii". Refuzul lor de a vedea că absolutizarea schopenhauerianã a răului (voința de a trăi fiind prin ea însăși originea lui), cu soluția-corolar : asceza și abstragerea din lume, sînt tot atîtea forme de „conciliere forțată" cu existența negativității și de neutralizare programatică a luptei împotriva ei, ne apare însă de neîngăduit. O etică și o estetică a resemnării sînt tot atît de anacronice ca și sancționarea „metafizică" a răului în viața socială : vocația omului rămîne tensiunea luptei, fie ea și tragică, nu anihilarea voinței de a trăi, după cum vocația artei este de a afirma indestructibilitatea substanței umane, și nu quietudinea sau resemnarea.

Scanned with OKEN Scanner

MIKEL DUFRENNE ŞI ESTETICA FENOMENOLOGICĂ

Fenomenologia experienţei estetice a lui Mikel Dufrenne rămîne, fără îndoială, cea mai cuprinzătoare sinteză teoretică în cîmpul esteticii sistematice elaborată în Franţa după al doilea război mondial. S-au scurs de la apariţia ei în prima ediţie mai bine de două decenii. O re-lectură contemporană nu poate să nu ţină seama, evident, de metamorfozele climatului teoretic survenite în acest interval : „Fenomenologia“ lui Dufrenne este obligată, prin definiţie, să-şi asume astăzi toate riscurile unei confruntări cu expansiunea triumfătoare, şi în zona esteticii, a unei filozofii ca marxismul şi a unor discipline ca semiotica şi psihanaliza. Supusă unei asemenea lecturi critice încrucişate, iese ea diminuată sau consolidată ?

Pentru a răspunde la întrebare, e necesar să situăm discuţia, din capul locului, pe adevăratul ei teren. *Fenomenologia experienţei estetice* este o operă de *estetică filosofică*, nutrind ambiţia de a oferi răspunsuri sistematice la marile probleme tradiţionale ale disciplinei : structura operei de artă, natura obiectului estetic, problemele receptării estetice etc. Scepticismul faţă de validitatea unor asemenea construcţii sistematice, articulate pe fondul unei filosofii universale a spiritului, a devenit astăzi relativ răspîndit. Cercetările particulare şi investigaţiile circumscrise la un cîmp specific al fenomenului

Scanned with OKEN Scanner

estetic sînt preferate sintezelor totalizante („poetica", de pildă, este disociată, fără raţiuni teoretice prea solide, de estetica generală).

Ni se pare însă semnificativ că marile tentative de a perpetua linia de gîndire — cultivată şi de Mikel Dufrenne — a esteticii filosofice, întemeiată pe o întreagă concepţie filosofică a raporturilor subiect-obiect, au venit în ultimele două decenii din sfera gîndirii marxiste. Este adevărat că în anul apariţiei *Fenomenologiei* lui Dufrenne, literatura filosofică germană înregistra publicarea importantei opere postume a lui Nicolai Hartmann : *Estetica*. Să amintim şi faptul că, chiar în domeniul esteticii fenomenologice, o serie de lucrări importante ale lui Roman Ingarden au devenit accesibile conştiinţei filosofice internaţionale, graţie traducerii lor în germană de-a lungul deceniului 1960—1970 : *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst, Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks, Erlebnis, Kunstwerk und Wert*. Nădăjduim să nu părem prea prezumţioşi dacă afirmăm că, fără a tăgădui valoarea remarcabilă a unor asemenea opere, ele ni se par a avea o pondere culturală şi o anvergură ideologică mai mică în raport cu operele de sinteză, care se revendică din marxism, apărute de-a lungul ultimului deceniu în zona esteticii : monumentala *Estetică* în două volume a lui Georg Lukács (publicată în 1963) şi lucrarea postumă a lui Theodor W. Adorno : *Teoria estetică* (tipărită în 1970).

Perspectiva fecundă deschisă de operele lui Dufrenne în cîmpul esteticii îşi are izvorul, ni se pare, în originala aplicare a unor teze ale filosofiei fenomenologice, elaborate mai ales de Max Scheler şi Maurice Merleau-Ponty, la studiul autonomiei esteticului. Continuînd direcţia de gîndire mai sus amintită, cercetările estetice ale lui Dufrenne l-au condus totodată la importante iniţiative teoretice proprii în cîmpul filosofiei pure, concretizate mai ales în remarcabila lucrare dedicată noţiunii de *a priori*. La prima vedere, autonomizarea esteticului în *Fenomenologia* lui Dufrenne se situează nu prea departe, în rezultatele ei, de operaţiile similare întreprinse de un Croce sau Lukács. Critica utilitarismului şi intelectualismului în interpretarea fenomenului estetic ar putea fi

Scanned with OKEN Scanner

considerată un punct comun al unor demersuri teoretice totuși foarte deosebite în articularea lor filosofică. Distincțiile între obiectul uzual și obiectul estetic sînt analoage la Dufrenne și Lukács (Croce la rîndul său vorbise de mult despre „apracticitatea" sau „ateleologismul practic" al artei), cu observația însă că deosebirea, specific fenomenologică, efectuată de Dufrenne între opera de artă și obiectul estetic nu o vom regăsi la esteticianul maghiar, pentru care cele două planuri se identifică. Nu mai puțin convergente sînt discriminările între activitatea intelectivă și cea imaginativă, Dufrenne considerînd distincția între „semnificație" și „expresie" o teză capitală a esteticii sale (Lukács se va împotrivi, deopotrivă, intelectualismului, încercînd să fundeze, pe baze pavloviste, existența unui al treilea sistem de semnalizare, între cele două stabilite de Pavlov, autonomizînd astfel imaginația față de activitatea cogitativă, cum o făcuse cu mult înainte, pe un plan speculativ, și Croce, prin radicala disociere a „intuiției" sau „viziunii" de *concept).*

Obiectul privilegiat al reflecțiilor lui Dufrenne este zona definită de Maurice Merleau-Ponty prin conceptul de „cogito préréflexif" (plecînd dealtfel de la stimulentul analizelor lui Husserl). Mikel Dufrenne este însă printre cei dintîi care au pus în valoare, cu extremă vigoare, funcția euristică majoră a acestui concept pentru analiza activității estetice. Merleau-Ponty se oprise cu insistență asupra însemnătății lui în procesul de constituire a unei „arheologii" a conștiinței. *Fenomenologia* lui Dufrenne demonstrează elocvent că adevăratul punct de plecare în analiza experienței estetice îl formează zona originară a „existenței-în-lume", cîmpul contactului nemijlocit al omului cu lucrurile, deci viața ante-predicativă a conștiinței. Rolul covîrșitor al corpului și al „intelecțiunii corporale" (după formula expresivă a *Fenomenologiei experienței estetice*) în actul comprehensiunii estetice a fost astfel analizat în mod remarcabil. Tezele centrale ale lui Dufrenne : vocația artei este „epifania sensibilului", percepția estetică este chemată să împlinească „gloria sensibilului", l-au condus în mod necesar la studiul zonelor primare de existență ale conștiinței.

Scanned with OKEN Scanner

Critica intelectualismului i s-a impus de la sine : „Se poate pune pe seama corpului activitatea transcendentală pe care intelectualismul o rezervă spiritului : acolo unde Lagneau vorbeşte de o judecată rapidă şi diminuată prin obişnuinţă, se poate vorbi de o intelecţie corporală. Corpul este capabil de cunoaştere..." (*Fenomenologia experienţei estetice*, vol. II, pag. 424)[1]. Formele de existenţă ale conştiinţei anterioare „cunoaşterii obiectivante", complexul de reacţii perceptive şi afective ale omului în starea de indiviziune cu lumea, ar forma adevăratul nucleu iradiant al activităţii estetice.

Fără îndoială că şi Benedetto Croce, printre alţii, a insistat energic asupra caracterului ingenuu şi auroral al activităţii artistice, vorbind despre alergia ei definitivă faţă de orice formă de abstracţiune, cu scopul de a sublinia prezenţa imperioasă şi plenitudinară a sensibilului în artă. Studiul important *Il carattere di totalitá dell' espressione artisticà* vorbeşte despre „(il) carattere conoscitivo ingenuo, che abbiamo detto aurorale" al artei (*Nuovi saggi di estetica*, ed. 1969, pag. 122). Mikel Dufrenne la rîndul său se va opri nu o dată asupra „inocenţei" ca atribut consubstanţial experienţei estetice (v., de pildă, *op. cit.*, p. 426). Originalitatea esteticii sale ni se pare că rezidă în reconstituirea genetică, cu instrumentele fenomenologiei, a principalelor momente care scandează experienţa estetică. Modul în care sensibilul, complexul de reacţii din stadiul pre-teoretic şi pre-obiectiv al conştiinţei, se organizează prin intermediul imaginaţiei într-o „lume", geneza spontană a *sentimentului*, graţie articulării unei asemenea „lumi", dialectica subtilă a relaţiei între „lumea reprezentată" şi „lumea exprimată", sînt analizate cu multă fineţe în *Fenomenologia experienţei estetice*.

Este foarte verosimil ca Dufrenne să fi resimţit acut necesitatea elaborării unei *Critici a puterii de imaginaţie*, după ilustrul exemplu kantian al *Criticii raţiunii pure*, deoarece imaginaţia şi imaginarul sînt placa turnantă a tuturor reflecţiilor sale estetice (să nu uităm importanta iniţiativă a lui Ernst Cassirer în acest sens, concretizată

---

[1] Citatele sînt date după ediţia franceză (Presses Universitaires de France, 2-e édition, Paris, 1967).

Scanned with OKEN Scanner

într-o operă teoretică de prim rang : *Filosofia formelor simbolice)*. Temele imaginației și imaginarului revin mereu în scrierile sale, pînă la textele cele mai recente (v. de pildă *Le Jeu et l'Imaginaire* în *Esprit*, nr. 7—8 din 1971). Efortul său teoretic s-a concentrat, e adevărat, mai ales către elaborarea unei critici a logos-ului afectiv, concretizate în teoria *a priori*-ului afectiv din finalul *Fenomenologiei experienței estetice*, dar nu este mai puțin evident că planul activității imaginative și cel al logos-ului afectiv se găsesc, pentru Dufrenne, într-o legătură de nedesfăcut.

Imaginația este puterea unificatoare, grație unor scheme specifice, a multiplicității experiențelor trăite. Mikel Dufrenne va vorbi de „motricitatea secretă" a puterii de imaginație, prin intermediul căreia, instituindu-se scheme armonice, ritmice etc. determinate, sensibilul se articulează într-o lume, cu funcția de a evoca un anume sentiment : „numai imaginația mă poate duce la perceput, poate separa obiectul de contextul lui natural legîndu-l de un orizont interior, îl poate face să se dezvolte într-o lume mobilizînd în mine toate profunzimile în care acesta poate răsuna și găsi un ecou" *(La «sensibilité génératrice»* în vol. *Esthétique et Philosophie*, Editions Klincksieck, Paris, 1967, p. 67). Granița între cunoștința noțională (le savoir objectif) și activitatea imaginativă este omniprezentă în textele lui Dufrenne. El nu obosește să insiste asupra aptitudinii imaginației de a încorpora și comunica întreaga profuziune a experiențelor corpului și afectivității în contactul lor originar cu lumea. Imaginația devine astfel zona de rezidență a acelei *natura naturans*, pe care opera de artă ar fi chemată să o obiectiveze, în timp ce funcția conceptului și a cunoașterii discursive ar fi să fixeze o *natura naturata*. În prefața lui la *Phénoménologie de la Perception*, vorbind despre sensul reducției fenomenologice și al noțiunii de esență la Husserl, Merleau-Ponty scria : „Esențele lui Husserl trebuie să poarte cu ele toate raporturile vii ale experienței, așa cum plasa aduce din fundul mării peștii și algele pline de viață" (pag. 8). Ne este greu să apreciem dacă acesta este drumul real spre studiul esențelor (oblect, prin definiție, al cunoașterii conceptuale, implicînd deci

Scanned with OKEN Scanner

o operație de abstractizare ; noțiunea de „Wesensschau", de „intuiție de esență", este dealtfel una dintre cele mai discutabile la Husserl) ; este sigur însă că Mikel Dufrenne a profitat din plin de orientarea imprimată fenomenologiei de Merleau-Ponty. Imaginația este în concepția sa tocmai zona de acumulare și organizare a tuturor acelor „raporturi vii ale experienței", despre care vorbea Merleau-Ponty, purtătoare a unei multiplicități de „savoir virtuels" și de „possibles", care îi conferă un statut bine distinct de cel al cunoștinței intelective.

Autorul *Fenomenologiei experienței estetice* va reveni nu o dată la faimoasa definiție kantiană a plăcerii estetice ca o plăcere „fără concept". Efortul său perpetuu va fi însă definirea particularităților ontologice ale acelei zone a existenței, indicată prin termenul de conștiință naturantă, din care activitatea estetică își trage substanța ei proprie. Autonomia imaginației nu înseamnă desigur suspendarea activității intelectului în procesul creației artistice și al contemplației estetice. Dufrenne a consacrat pagini elocvente rolului reflecției în percepția estetică. Simpatia arătată conceptului de „imaginație materială" al lui Bachelard și cercetărilor estetice inspirate de linia de gîndire bachelardiană ni se par în același timp semnificative. O critică aflată în căutarea nucleelor și rețelelor imaginative ascunse, a „parcursurilor subterane" ale operei, de genul celei cultivate de Jean-Pierre Richard, va întruni adeziunea deplină a lui Dufrenne (v., printre alte texte, *La critique littéraire : structure et sens*, în vol. *Esthétique et Philosophie*, mai ales pag. 142—143). Se cuvine de asemenea să observăm că, sub raport strict filosofic, împotriva a ceea ce ne-ar lăsa să credem o judecată superficială, teoria autonomiei esteticului elaborată de Dufrenne nu se află prea departe, în modul de a fi dedusă, de cea propusă în *Estetica* lui Lukács (este o idee asupra căreia vom mai reveni).

Esteticianul marxist va căuta deopotrivă să definească sub raport categorial solul originar din care se înalță, printr-o mișcare divergentă, construcțiile artei și științei. El îl va descoperi în ceea ce numește formele de viață și gîndire cotidiene *(das Alltagsleben und-denken)*, într-o simetrie semnificativă cu cunoscutul concept hei-

Scanned with OKEN Scanner

deggerian de *Alltäglichkeit* (existență cotidiană), ca formă specifică a existenței-în-lume (In-der-Welt-Sein). Lukács se va opri cu insistență asupra caracterului antropomorfizant al spontaneității vieții cotidiene. Indiviziunea între subiect și obiect în formele originare de viață a conștiinței este o teză centrală și a lui Mikel Dufrenne : însușirile lumii obiective nu pot fi disociate, în acest stadiu, de halo-ul lor în viața subiectivității. Dacă vocația științei este pentru Lukács una dezantropomorfizantă : epurarea imaginei lumii de orice coeficient de subiectivitate (Dufrenne nu va afirma în fond altceva despre „cunoașterea obiectivantă", deși trebuie să ținem seama că, în fundamentele ei ultime, epistemologia sa este îndatorată lui Kant și Husserl), arta este chemată să amplifice și să intensifice, ridicîndu-l la o treaptă calitativ nouă, antropomorfismul originar al conștiinței. Cînd urmărim raționamentele decisive ale lui Dufrenne despre funcția activității imaginative în procesul creației artistice — ecloziunea sensibilului și a „puterii de vizibilitate" are drept scop trezirea unui *sentiment* determinat (a unei anume „calități afective"), și nu comunicarea unei reprezentări-*despre*... lume, deci nu a unei cunoștințe neutrale, de tipul unui „savoir objectif" (sensul activității estetice este nu unul *transcendent*, ci unul „imanent sensibilului") — nu putem să nu stabilim o analogie naturală cu distincția capitală care se află la baza *Esteticii* lui Lukács : știința și cunoașterea conceptuală sînt *conștiința-despre*... lume („Bewusstsein über..."), în timp ce arta ar fi prin definiție *conștiința-de-sine-a*... lumii („Selbstbewusstsein von...") (*Ästhetik*, I, Halbband I, Luchterhand Verlag, 1963, pag. 240). Este, poate, regretabil, că Lukács nu s-a gîndit să valorifice, prin rearticulare și reinterpretare, bogăția analizelor fenomenologice cuprinse în lucrările lui Merleau-Ponty, Sartre și Dufrenne pentru obiectivul său fundamental : elaborarea unei arheologii a conștiinței, care să reconstituie *genetic* desprinderea artei și științei din tulpina conștiinței originare. Nu este mai puțin adevărat că instrumentele intelectuale ale celor două direcții de gîndire erau profund deosebite. Lukács folosește o metodă genetic-ontologică materialistă, proprietățile fiecărei for-

Scanned with OKEN Scanner

me a conştiinţei fiind deduse în strînsă legătură cu funcţia ei specifică în devenirea socială a omului (de aci interesul larg acordat originii artei, ca şi magiei, religiei etc. : opera sa filosofică finală se va intitula semnificativ *Ontologia existenţei sociale),* în timp ce analizele lui Dufrenne, de pildă, se desfăşoară în planul strict al conştiinţei fenomenologice.

Cucerirea cea mai importantă a esteticii lui Mikel Dufrenne ni se pare a fi analiza noţiunii de *sentiment.* Multiplicitatea reacţiilor perceptive şi afective declanşate de contactul corpului nostru cu lumea („intelecţiunea corporală" despre care aminteam mai sus), sedimentate şi organizate de activitatea sintetică a imaginaţiei, îşi află sensul final în cristalizarea unui sentiment : centrul generator şi unificator al operei de artă îl formează tocmai expresia unei *calităţi afective.* Sugestiile lui Merleau-Ponty, de a urmări modul în care „pînzele de existenţă brută despre care activismul nu vrea să ştie nimic" se depăşesc spre „această eminentă existenţă care este *sensul*", graţie creaţiei artistice, şi-au găsit adevărata lor valorificare în *Fenomenologia experienţei estetice.* Celor trei planuri pe care Dufrenne le distinge în structura operei de artă : sensibilul, obiectul reprezentat, lumea exprimată (sau : tratarea materiei, subiectul şi expresia), le corespund în mod simetric cele trei momente distincte în imanenţa percepţiei estetice : reprezentarea şi imaginaţia, reflecţia şi sentimentul.

Circumscrierea unei regiuni specifice în constelaţia fiinţei umane — cea a sentimentului — i se pare lui Dufrenne cheia de boltă pentru autonomizarea veritabilă a activităţii estetice, în raport cu cea utilitară sau cu cea intelectivă. Esteticianul vorbeşte chiar la un moment dat de „funcţia noetică a sentimentului" (p. 472), funcţie distinctă de cea a cunoaşterii conceptuale : arta este prin definiţie chemată să ilustreze o asemenea funcţiune cunoscătoare sui generis. Raporturile omului cu lumea se concretizează într-un şir de acte practice (volitive) şi intelectuale ; ele sînt însoţite totodată în intimitatea conştiinţei de un „acompaniament sentimental" : expresia unei asemenea calităţi afective specifice, adevărată inscripţie în conştiinţă a modului nostru particular

Scanned with OKEN Scanner

de a-exista-în-lume, ar fi vocația artei. Poziția lui Dufrenne se întîlnește aci cu cea a lui Benedetto Croce, care, într-una din *Paralipomenele* la cartea sa asupra *Istoriei ca gîndire și ca acțiune*, intitulată : *Quel che si fa e quel che si sente. Storia e Poesia* va demonstra că reproșurile adresate istoricilor de a nu evoca „intimitatea" personajelor lor, „palpitul sufletului" lor, sînt lipsite de obiect. Croce arăta că istoricul nu se poate ocupa prin definiție decît de *faptele* eroilor săi, activitatea lui fiind una logică și discriminatorie. Ambiția de a pătrunde în „intimitatea" ascunsă a personajului istoric, în umanitatea lui secretă (numele lui fiind Dante, Michelangelo, Cavour sau poporul atenian), nu poate aparține istoricului : „e perciò l'accompagnamento sentimentale del fare non solamente non è l'oggeto proprio della sua considerazione, ma non deve interferire in questa e neppure aggiungerlesi, distraendo". Înseamnă oare că o asemenea zonă a „intimului" nu ar fi accesibilă unui alt tip de cunoaștere decît cel pur „logic", profesat de istoric ? Răspunsul lui Croce este neted : „*Certamente, e quest'altro modo ha un bel nome, e si chiama «poesia»*" *(Il carattere della filosofia moderna*, III Edizione, 1963, Bari, pag. 134—136). *Fenomenologia experienței estetice* a lui Mikel Dufrenne va consacra pagini convingătoare analizei acelui mod original de a-exista-în-lume, exprimat prin sentiment. Autorul ei se simțea chiar la un moment dat înclinat să acorde sentimentului o putere revelatoare specială, superioară cunoștinței intelectuale, investindu-l astfel cu prerogative metafizice neașteptate : „Și nu s-ar putea spune atunci că necondiționatul, dacă este insesizabil pentru intelect, se revelă sentimentului sau că ideea de lume este mai întîi sentiment al lumii (așa cum legea morală, expresia practică a rațiunii, este sesizată mai întîi prin respect) ? Și, pe de altă parte, că necondiționatul își are obîrșia în ființa însăși a subiectivității ?" *(Fenomenologia experienței estetice*, vol. I, pag. 253).

Fără a-l putea urma pe un asemenea drum, deoarece convingerea noastră e că nu există motive pentru a privilegia sentimentul față de intelect în ordinea cunoașterii, să ne oprim asupra consecințelor fecunde ale ana-

Scanned with OKEN Scanner

lizelor lui Dufrenne în cîmpul esteticului. Zona ontologică specifică a activităţii artistice apare precis delimitată, justificînd analogia efectuată mai sus cu poziţia lui Croce : „Ceea ce geograful a exclus din peisaj, istoricul din eveniment sau fotograful dintr-o faţă omenească, ceea ce percepţia nu spune decît prin jumătăţi de cuvînt — iată ceea ce trebuie artistul să spună. El nu are drept misiune să copieze obiectul ci să-l spună sau, mai degrabă, să-l lase să spună el însuşi, ridicînd interdicţia survenită din partea cunoaşterii obiective şi împrumutîndu-i o voce“ (*Fenomenologia experienţei estetice*, vol. I, pag. 394—395).

Distincţia esenţială pentru adevărata înţelegere a *sentimentului* se întemeiază pe distincţia între eul superficial şi eul profund. Dufrenne deosebeşte emoţia de sentiment. Cea dintîi are un caracter fugitiv şi contingent, cel de al doilea vizează zona adîncă a personalităţii. Trebuie să distingem între emoţia fricii şi sentimentul oribilului, între starea de veselie (simplă emoţie) şi sentimentul comicului. Sentimentul condensează şi organizează în sine întreaga viaţă a interiorităţii, articulată pe fondul multiplelor contacte cu lumea : el este expresia pregnantă a eului profund. Tocmai funcţia lui de a fi corelatul subiectiv al unei *lumi* întregi, şi nu o simplă reacţie epidermică, ne explică dialectica specifică a operei de artă. Am atins aci miezul gîndirii estetice a lui Dufrenne. Puterea sentimentului de a fi deschizătorul unei lumi explică unitatea inextricabilă între subiectivitate şi obiectivitate în imanenţa operei de artă, faptul că puterea de expresie a operei nu există decît prin intermediul lumii reprezentate, cu adagiul esenţial că reprezentarea este totdeauna subordonată expresiei. *Fenomenologia experienţei estetice* nu oboseşte să repete că însuşirea fundamentală a operei de artă este de a ne pune într-o stare de comunicare simpatetică şi nemijlocită cu o calitate afectivă determinată, cu o specifică „atmosferă a unei lumi“. Mikel Dufrenne vorbeşte la un moment dat de o anume *Weltanschauung* sau de „coerenţa unui caracter“ ca principiu coagulant al operei de artă, definindu-le prin formula : „acea metafizică vie

Scanned with OKEN Scanner

prezentă în fiecare om, acea manieră de a fi în lume care se revelă într-un comportament" (*Fenomenologia experienței estetice*, vol. I, pag. 234).

Folosind noțiunea de *Weltanschauung*, pe care are grijă să o distingă de „doctrină", el ne lasă să înțelegem că am putea considera opera de artă drept expresia unui *complex* de reacții sentimentale și intelectuale, organizate în jurul unei tonalități afective fundamentale, și nu ca simplă expresie a unui sentiment. Benedetto Croce, autorul celebrei definiții a artei ca „intuiție lirică", a făcut dealtfel deosebirea tranșantă între „expresia sentimentală sau imediată" și artă ca „teoresis del sentimento", deci ca sentiment contemplat și transfigurat în imagine : cosmicitatea operei de artă exprimă tocmai vocația artei de a se ridica deasupra sentimentului imediat, obiectivîndu-l grație constituirii unei întregi lumi. Prin teza despre artă ca sentiment-devenit-lume, sau ca lume plăsmuită pentru revelarea unui sentiment, Dufrenne se întîlnește din nou, venind însă pe o cale absolut proprie, cu unele din tezele fundamentale ale lui Croce sau Lukács.

Apropierea de Lukács ar putea fi ilustrată în modul cel mai convingător prin ideile despre concrescența subiectivității și obiectivității în procesul creației artistice sau despre opera de artă ca un „quasi-sujet". Mikel Dufrenne refuză, ca și Lukács, să disocieze adîncimea subiectivității (sentimentul ca expresie a „eului profund") de amplitudinea înrădăcinării ei în lumea obiectivă : „Conștiința stă, deopotrivă, în raport cu sine și în raport cu o lume ; și poate că ar trebui spus că raportul cu sine condiționează raportul cu lumea, dar și invers, în înțelesul că existența în lume trezește conștiința de sine" (*Fenomenologia experienței estetice*, vol. II, pag. 511). Găsim la un moment dat o explicită atitudine negativă împotriva idealismului filosofic : „Idealismul nesocotește complexitatea relației subiectului cu lumea, întrucît o interpretează subordonînd lumea subiectului, subordonînd natura actului de cunoaștere sau mediul ființei vii". (*Fenomenologia experienței estetice*, vol. II, pag. 558). Dufrenne concepe, asemenea lui Lukács, opera de artă ca expresia unei singularități universalizabile, ca

Scanned with OKEN Scanner

un „universal concret" : arta exprimă nu omul contingent, ci integralitatea umană (ceea ce Lukács va numi *der Mensch ganz*, spre deosebire de *der ganze Mensch* al vieţii cotidiene, sau omul ca speţă, *die Gattungsmässigkeit des Menschen*, şi nu ca simplă particularitate). *Fenomenologia experienţei estetice* va reveni nu o dată asupra ideii că experienţa estetică angajează prin definiţie totalitatea fiinţei umane („acel ceva prin care omul este om" sau ceea ce Lukács va numi aparent tautologic : „das Menschheitliche des Menschen"). Înseamnă oare că putem împinge foarte departe analogiile între poziţia lui Dufrenne şi cea a marxistului Lukács ?

O scurtă privire asupra atitudinii esteticianului francez în problema raportului dintre artă şi istorie, includzînd pe cea a relaţiei dintre artă şi alienare, ne-ar ajuta să răspundem la întrebare. Fără îndoială, Mikel Dufrenne consideră calitatea afectivă încorporată în fiecare operă de artă („seninătatea" lui Mozart, „violenţa patetică" a lui Beethoven, „disperarea stăpînită" a lui Rouault etc.) ca fiind implantată în apriorismul fiinţei noastre. O asemenea poziţie teoretică nu-l împiedică să afirme însă legătura necesară dintre artă şi istorie, deoarece, după expresia sa, *a priori*-ul afectiv (ca şi celelalte forme de *a priori)* nu se revelă decît *a posteriori*, deci în cîmpul istoricităţii. Asupra dificultăţilor implicate de o asemenea poziţie vom reveni imediat. Refuzul de a disjunge arta de istorie apare limpede de pildă în polemica lui Dufrenne cu extremismul estetic al lui Maurice Blanchot : *Fenomenologia experienţei estetice* îşi exprima dezacordul cu reproşurile lui Blanchot, formulate la adresa lui André Malraux, de a menţine o legătură încă prea strînsă între metamorfozele artei şi devenirea istoriei (marxiştii îl vor critica pe Malraux de pe o poziţie exact opusă). Mikel Dufrenne arăta că tezele lui Blanchot despre opera de artă ca expresie a „absenţei" sau „neantului" sînt ele însele rezultatul unei situaţii istorice particulare şi îi reproşa, cu discretă eleganţă, „o metafizică a artei, mişcătoare dar echivocă" (vol. I, pag. 212). Concluzia era fermă : „Nu se poate nega, deci, că acest obiect ar fi real şi istoric ; obiectul estetic nu poate fi în întregime izolat de istorie, creîndu-şi, în ca-

drul acesteia, o istorie proprie care va fi numai aceea a metamorfozelor sale..." (*Fenomenologia experienţei estetice*, vol. I, pag. 213). Partizanii istorismului în interpretarea artei, ca Lukács sau Adorno, nu vor spune altceva. Adeziunea lui Dufrenne la teza lui Malraux că arta este „cîntecul istoriei şi nu ilustrarea ei", nu infirmă o asemenea apropiere. Diferenţa între poziţia lui Dufrenne şi cea a esteticienilor mai sus amintiţi apare limpede îndată ce confruntăm însă fundamentele filosofice ale concepţiei lor estetice.

Zona de rezidenţă a conştiinţei naturante, generatoare a operei de artă, este situată de Mikel Dufrenne într-o regiune a fiinţei umane, declarată anterioară distincţiei între subiect şi obiect : el o desemnează prin termenul generic de Natură. Funcţia des-alienantă a artei se exprimă în puterea ei de a ne readuce într-o zonă originară, virgină a existenţei, sustrasă sedimentărilor culturale : experienţa estetică autentică ar avea totdeauna un caracter *sauvage*. Lukács vede în unitatea inextricabilă dintre subiectivitate şi obiectivitate din imanenţa plăsmuirii artistice, în sentimentul de conformitate (Angemessenheit) a lumii cu aspiraţiile fiinţei umane, trezit de opera de artă, rezultatul unei activităţi strîns legate de geneza ei social-istorică. Opera de artă apare mult mai curînd ca produsul unui proces dialectic (care poate fi, desigur, unul pur spontan), ca o cucerire a subiectivităţii aflate în căutarea unei patrii „naturale", decît ca o insurecţie a Naturii originare în conştiinţă. Simpatia lui Lukács se va îndrepta, în consecinţă, către operele contemporane, care exprimă o „revoltă umanistă" împotriva alienării, graţie substanţialităţii lor morale (Thomas Mann şi Bartok, Roger Martin du Gard şi Arnold Zweig, Elsa Morante şi Styron etc.), în timp ce interesul lui Dufrenne merge în mod firesc spre formele contestatare ale unui *art sauvage*, care reabilitează imaginarul, sărbătoarea, dorinţa eliberată de constrîngeri.

Deosebirea între cele două orientări îşi are originea filosofică în opoziţia dintre concepţia fenomenologică a *a priori*-ului afectiv, profesată de Dufrenne, şi concepţia dialectică, hegeliano-marxistă, asupra raportului dintre subiectivitate şi obiectivitate. Mikel Dufrenne a anali-

Scanned with OKEN Scanner

zat foarte bine modul în care fiecare operă de artă reactivează în noi o anume categorie afectivă (o pînză de Van Gogh sentimentul tragicului, una de Dufy pe cel al veseliei exuberante etc.). El s-a oprit poate mai puţin asupra procesului de in-formare a propriei noastre sensibilităţi prin transsubstanţierea ei în lumea operei de artă. Nu va trebui oare să ajungem la concluzia că propria noastră zestre afectivă, inclusiv sensibilitatea noastră estetică, sînt supuse experienţei istorice şi, în ultimă analiză, produse ale istoriei ? Există oare vreun motiv plauzibil să considerăm că energiile afective declanşate de contactul cu operele de artă ar descinde din aprioriSmul conştiinţei, şi că nu ar fi ele însele generate de contactul nostru cu istoria ? Ştim foarte bine că punînd astfel problema venim în contradicţie cu unele din tezele filosofice centrale ale lui Dufrenne, expuse limpede mai ales în lucrarea sa *La notion d'«a priori»* (PUF, 1959). El arată acolo că garnitura de categorii afective ale conştiinţei are un caracter aprioric şi transcendental. Istoria este doar cîmpul lor de revelare şi manifestare : originea lor ar fi însă transcendentală, ele fiind cele care inaugurează istoria şi nu istoria cea care ar genera apariţia lor. Fundamentele kantiene ale gîndirii lui Dufrenne, filtrate prin corectura adusă de fenomenologia lui Max Scheler formalismului kantian, graţie noţiunii de *a priori material*, apar limpezi : „Transcendentalul în sine este ireductibil la istoric, *a priori*-ul existenţial este, ca şi opţiunea originară la Sartre, intemporal ; dar, tocmai pentru că subiectul este şi istoric, istoricul la rîndul lui participă la transcendental, empiricul la aprioric... Pe scurt, omul ca subiect transcendental este ireductibil... istoricul nu este cu adevărat transcendental" (pag. 220—224).

Nu e posibil, în acest cadru restrîns, să urmărim gîndirea lui Dufrenne pînă în ultimele ei retranşamente. Vom sublinia însă faptul că, din punctul nostru de vedere, complexul afectiv din adîncurile conştiinţei, care dă sigiliul personalităţii noastre, ne apare mult mai curînd ca produsul interacţiunii dialectice cu experienţa istorică, decît ca un nucleu de calităţi apriorice. Experienţa estetică se poate dovedi şi de astă dată un teren ideal de validare sau infirmare a unei fenomenologii a conştiinţei. Calitatea

Scanned with OKEN Scanner

afectivă singulară exprimată de fiecare operă de artă apare strîns legată de singularitatea experienței istorice, pe care o asumă și o integrează. Exemplul analizei dedicate de Sartre lui Flaubert, în care itinerariul existențial al lui Flaubert nu mai apare ca produsul unui „choix... intemporel", ci ca rezultatul unei interacțiuni dialectice complicate cu mediul său familiar și social, ni se pare elocvent.

Partizani din ce în ce mai convinși ai metodei ontologice-genetice în filosofie, mai ales după lectura operei postume a lui Georg Lukács : *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, ne-am pus mereu întrebarea — urmărind raționamentele lui Mikel Dufrenne din *La notion d' «a priori»* și pe cele ale lui Max Scheler din capitolul *Formalismus und Apriorismus* al operei sale *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* — dacă noțiunea de *a priori* material este într-adevăr solid întemeiată. Un argument central al lui M. Dufrenne pentru fundarea distincției între esențele deduse *a posteriori* și cele cu caracter *aprioric* este că cele dintîi ar avea o geneză laborioasă, în timp ce cele din urmă ar fi date instantaneu, în imanența actelor conștiinței. Spre a relua un exemplu al lui Dufrenne : cabalinitatea calului („la caballeité du cheval"), caracterele de specie ale animalului cabalin ar reprezenta o esență *a posteriori*, dobîndită la capătul unei serii de operațiuni ale gîndirii științifice : „noblețea calului" ar fi însă o evidență sensibilă, cu caracter *a priori*, dată instantaneu în conștiință. *Sensul*, în exemplul din urmă, ar fi produsul unui „savoir virtuel", cu caracter prin definiție *aprioric* : calitatea nobleței. Mărturisim că exemplul nu ne-a convins. Calitățile afective nu ni se par mai puțin produse ale experienței decît conceptele obținute prin operațiile de inducție și deducție ale intelectului. Caracterul laborios al genezei celor din urmă și instantaneitatea evidenței în cazul dintîi nu ni se par a se datora opoziției dintre *a posteriori* și *a priori*, ci faptului că primele sînt produsul unei „cunoștințe obiectivante", în timp ce categoriile afective (în speță : noblețea) sînt rezultatul prezenței noastre antropomorfice în lume. Sentimentul nobleței, ca și cel al pateticului sau elegiacului, sînt re-

Scanned with OKEN Scanner

zultate specifice ale existenței noastre ca ființe sensibile, și nu doar ca ființe pur cogitative : ele sînt nu mai puțin rezultate ale experienței. Este foarte posibil, de pildă, ca spirite pedestre și prozaice să nu perceapă „noblețea" unui animal ; o percepție educată o va descoperi însă, grație simțurilor formate prin experiență.

Experiența estetică poate fi considerată, într-adevăr, o instanță superioară pentru tranșarea unor litigii teoretice. Existența unei *substanțe umane*, care face posibilă inteligibilitatea unor opere de artă născute în epoci istorice de mult revolute, ni se pare o realitate de netăgăduit. Înseamnă oare că trebuie să considerăm garnitura de categorii afective care o constituie, drept o realitate *a priori*, cu caracter trans-istoric ? Sau trebuie să admitem că substanța umană este ea însăși un produs istoric, caracterizată în devenirea ei, printr-un amestec de identitate și non-identitate (Hegel ar fi spus o „identitate a identității și non-identității"), de continuitate și discontinuitate ? Mikel Dufrenne ne va răspunde desigur că există un „empirism al transcendentalului", că diferitele categorii afective nu se revelă decît în imanența experienței istorice : amurgul evului mediu a revelat o nuanță singulară a *onoarei*, încorporată în figura lui Don Quijote, dar sentimentul onoarei el însuși este pentru Dufrenne o categorie afectivă *a priori*. Spre a percepe caracterul tragic al unei piese de Shakespeare sau al unei pînze de Van Gogh, trebuie să avem *a priori* sentimentul tragicului, asemenea unui *a priori* „savoir de l'essence". Punctul de vedere genetic-istoric ar fi astfel valabil în mod limitat, spre a explica variațiile istorice ale unei categorii afective, care ea însăși nu ar cunoaște o geneză : „genetica" este respinsă ca metodă filosofică, subiectivitatea fiind în ființa ei intimă „inengendrable" (increată).

O analiză lipsită de prejudecăți a experienței estetice (cea a tragicului, de pildă) ne arată că operele tragice ale trecutului sînt receptate în funcție de propria noastră experiență a tragicului, că departe de a se desfășura în spațiul unei experiențe meta-istorice a tragicului, sensibilitatea reacționează în cadrul unui dialog sui generis a două istoricități : cea a operei înseși și cea a conștiinței receptoare. Continuitatea este prezentă, dar nu ca produ-

sul unui *savoir a priori*, ci ca o formă a sensibilității impregnată pe de-a-ntregul de experiența istorică. Experiența categorială a tragicului nu poate fi disociată de multiplicitatea formelor ei istorice, cum ne cerea Moritz Geiger. Reproșul fundamental care se poate face esteticii fenomenologice este că nu ține seama de imanența experienței istorice în experiența eidetică, de unitatea între istoric și categorial în analiza categoriilor estetice : eidos-urile (esențele) au și ele un caracter istoric, realitatea lor fiind așadar un rezultat, și nu un *a priori*.

Există dealtfel în opera lui Mikel Dufrenne suficiente texte care ni-l arată pe autorul lor receptiv și pentru un asemenea mod de a vedea lucrurile („si la création artistique peut être une ruse du désir et par là une expression d'une intériorité, il faut la comprendre aussi comme réponse à un appel venu de l'extérieur" scria el de pildă în studiul *Phénoménologie et ontologie de l'art* cuprins în volumul *Les sciences humaines et l'oeuvre d'art*, ed. La Connaissance, Bruxelles, 1969, pag. 149). Problema ridicată mai sus, aparent pur filosofică, are consecințe considerabile în cîmpul criticii și istoriei literare. Foarte sumar și aproximativ, am putea rezuma situația în felul următor. Critica și istoria artistică de inspirație hegeliană (inclusiv cea marxistă) au pus în centrul lor legătura între structura operei de artă și situația istorică generatoare, cu ansamblul ei de condiționări sociale, culturale etc. Benedetto Croce, prin reacție, a reproșat unei asemenea critici de a fi ignorat „caracterul sentimental și liric" al artei („al pensiero hegeliano rimane affatto nascosto il carattere *sentimentale e lirico* dell arte" scria el în studiul *De Sanctis e l'hegelismo* din volumul *Nuovi saggi di estetica)*, punînd în centrul activității sale critice ideea operei de artă ca individualitate autonomă, încorporare extratemporală a sufletului liric al artistului. Teoria artei ca expresie a calităților afective apriorice, formulată de Dufrenne, se situează, pe plan ideal, în vecinătatea celei crociene. Critica și istoria literară contemporană se află, ni se pare, în căutarea unei soluții noi la antinomia definită mai sus. După Lukács, Theodor W. Adorno a fost cel care a apăsat cu mai multă energie asupra istoricității ca di-

Scanned with OKEN Scanner

mensiune consubstanțială experienței estetice : configurația intimă a operei de artă este definită de Adorno nu ca reflexul direct al unei situații istorice, ci ca expresia ei sublimată. Dialectica raportului între interioritate și exterioritate, între structură și geneză, se află așadar în centrul reflecției critice și estetice contemporane. *Fenomenologia experienței estetice* ne apare, într-un asemenea context, ca un important moment dialectic pe drumul spre adevărata rezolvare a problemei.

Scanned with OKEN Scanner

PHILOSOPHIA REDIVIVA

S-au petrecut în viaţa filozofică a ultimelor decenii cîteva evenimente importante, a căror semnificaţie este cu atît mai revelatoare cu cît, în aparenta lor disparitate, ele evidenţiază o convergenţă surprinzătoare. Nimic nu părea să predestineze spirite atît de diferite, prin întreaga lor formaţie spirituală şi structură intelectuală, ca Jean-Paul Sartre şi Georg Lukács, unei apropieri în activitatea lor teoretică. Textul inaugural al masivei opere a lui Sartre, *Critica raţiunii dialectice*, intitulat *Questions de méthode*, este străbătut de o polemică aproape constantă cu Lukács ; cel din urmă a ţinut, pe de altă parte, să consacre o mică secţiune din *Introducerea* la marea sa operă finală, rămasă să apară postum, *Contribuţii la ontologia existenţei sociale*, dezavuării cîtorva din tezele centrale cuprinse în *Questions de méthode*.

Surpriza pe care o poate avea însă orice cititor al celor două monumentale scrieri filozofice, desigur printre cele mai importante ale timpului nostru, *Critica raţiunii dialectice* a lui Sartre şi *Ontologia existenţei sociale* a lui Lukács, este de a descoperi, oricît de mari şi evidente sînt deosebirile între stilul gîndirii şi spiritul argumentării, o multiplicitate de motive comune şi mai ales rezultatele înrudite ale unui demers fundamental : afirmarea sensului genuin al gîndirii marxiste, re-gîndi-

rea și re-fundamentarea categoriilor filozofice principale ale marxismului, în funcție de sensul lor originar și de experiența istorică a epocii contemporane.

Spre a înțelege mai exact efectul de surpriză despre care vorbeam, să amintim că Lukács își exprimă franc profunda nemulțumire la adresa faptului că Sartre neagă existența „dialecticii în natură", considerînd o asemenea poziție drept un simptom tipic al perpetuării vechiului existențialism în gîndirea filozofului francez. Sartre, pe de altă parte, descoperă în diverse pasagii din Lukács o tendință cripto-hegeliană de a reduce multiplicitatea determinărilor istorice individuale la un „universal abstract", sacrificînd densitatea și bogăția mediațiunilor concrete în favoarea unor abstracțiuni de tipul vechii „Idei hegeliene".

Fără a intra acum în discuția mult controversatei probleme a existenței „dialecticii în natură", să observăm doar că rezervele lui Sartre vizează sacrificarea specificității ireductibile a dialecticii din viața socială în comparație cu legile mișcării în natura anorganică sau organică : rolul covîrșitor al activității și inițiativelor subiectului uman, dimensiune constitutivă a vieții sociale, ar risca să fie neutralizat și anihilat prin fundarea materialismului dialectic pe ceea ce Sartre numește „metafizica dogmatică" a „dialecticii Naturii".

Lectura manuscrisului operei postume a lui Lukács, *Ontologia existenței sociale*, învederează însă faptul că leit-motivul ei îl formează tocmai tentativa de a spulbera orice reducționism în concepția asupra vieții sociale, prin întemeierea riguroasă a ireductibilelor ei caractere diferențiale în raport cu formele de mișcare din natura anorganică sau organică. Lukács admite fără îndoială existența dialecticii în natură, dar este ușor de observat că atenția sa teoretică se concentrează asupra originalității diverselor niveluri și tipuri de existență, cu scopul de a sublinia amestecul inextricabil de teleologie și cauzalitate, drept o trăsătură calitativ deosebită a vieții sociale.

Odată formulată o asemenea constatare, putem reveni la observația inițială cu privire la caracterul complimentar al celor două mari demersuri teoretice recente, cel al lui Sartre și cel al lui Lukács, pe fondul diferențelor

amintite. Sartre credea că numai polemizînd cu teza existenţei unei dialectici a Naturii, deci cu ideea existenţei unei raţiuni dialectice a fenomenelor, independente de conştiinţa umană, poate evita pericolul resorbirii interiorităţii umane în pura exterioritate a lumii şi al transformării subiectivităţii într-o simplă anexă sau un simplu derivat al unei mişcări istorice transpersonale. Lukács respinge acest drum, pe care îl consideră greşit, şi încearcă să fundeze alteritatea vieţii sociale, în raport cu mişcarea naturii anorganice sau organice, arătînd că discontinuitatea profundă a celei dintîi faţă de cele din urmă nu exclude, ci presupune, un raport de continuitate între diversele niveluri ale existenţei. Viaţa socială asimilează şi integrează legile naturii anorganice şi organice (biologice), supunîndu-le însă unei metamorfoze radicale, în funcţie de exigenţele ei specifice.

După precizarea acestei divergenţe, se cuvine să observăm că pe amîndoi gînditorii îi uneşte polemica statornică împotriva unei viziuni mecaniciste asupra vieţii sociale şi a condiţiei umane, ruptura programatică cu orice determinism univoc în reprezentarea stratificărilor complexe din imanenţa vieţii sociale, reabilitarea plenară a subiectivităţii şi rolului ei ineliminabil în însăşi constituirea fenomenului social. „Singularitatea de nedepăşit a aventurii umane", imposibilitatea de a o reduce la vreo pre-determinare sau pre-formare — sînt leit-motivele inaugurale ale gîndirii lui Sartre în *Critique de la Raison Dialectique*. Cuvintele au o sonoritate kierkegaardiană şi într-adevăr Sartre se referă mereu la Kierkegaard în *Questions de méthode*, după cum în textul pe care i-l va consacra gînditorului danez la 150 de ani de la naşterea sa (text reprodus în volumul *Kierkegaard vivant)* nu va ezita, în final, să-i considere pe Kierkegaard şi Marx drept gînditori complimentari, adevăratele personaje tutelare ale destinelor filozofiei contemporane. Kierkegaard ar fi avut meritul de a afirma „singularitatea ireductibilă a fiecărui om la istoria care totuşi îl condiţionează riguros", dar el rămîne o „interogaţie inertă", deoarece cercul deschis de el nu a fost încheiat. Marx a mers mai departe, atunci cînd a scris că „oamenii fac istoria pe baza împrejurărilor anterioare" (Sartre ci-

Scanned with OKEN Scanner

tează din memorie : textul la care se referă, probabil, este cel în care Marx arată că „oamenii își făuresc singuri istoria, dar... în împrejurări date pe care le moștenesc de la înaintașii lor"), însă și aici, pentru Sartre, circularitatea ar rămîne abstractă, deoarece riscă să excludă singularitatea umană din universalul concret, „atît timp cît nu integrează imanența kierkegaardiană în dialectica istorică". Concluzia lui Sartre era simptomatică : „Kierkegaard și Marx : acești morți-vii condiționează ancrajul nostru și se instituie, dispăruți, ca viitorul nostru, ca sarcina noastră viitoare..." (p. 63).

Nu este greu să observăm că gîndirea lui Lukács, în ultima sa operă, se mișcă deopotrivă între aceiași poli : subiectivitatea conștiinței și ansamblul împrejurărilor obiective. Ea este animată cu nu mai puțină vigoare de afirmarea ireductibilității activității teleologice a subiectului uman la rețeaua șirurilor cauzale obiective (preexistente), fără însă a juxtapune arbitrar ontologia marxistă și cea existențialistă, cum era tentat să o facă Sartre, ci întemeind emergența subiectivității umane și singularitatea ineliminabilă a activității ei pe studiul mediațiunilor reale între cei doi poli (inclusiv a activităților definite de Sartre în limbajul existențialist tradițional : „projet", „transcendance" etc.). Omul este „ființa care răspunde", nu cea care se supune pasivă impulsurilor primite din partea mediului exterior ; este ființa înzestrată cu aptitudinea de a transforma propriile sale nevoi și soluții la nevoi în *întrebări*, cărora le poate răspunde în multiple moduri : activitatea umană se desfășoară nu sub specia răspunsurilor univoce, pre-determinate, ci sub cea a *alternativelor*, ceea ce implică pluralitatea opțiunilor în funcție de posibilitățile și latențele realității.

Nu încape îndoială că ne găsim în fața unor semnificative tentative simetrice de a restitui amestecul de contingență și necesitate din imanența devenirii istorice, de a pune în valoare nu numai interacțiunea, dar și autonomia și eterogeneitatea reciprocă a diferitelor planuri ale vieții istorice, de a oferi o imagine mult mai mlădioasă și mai flexibilă a raporturilor între impulsurile venite din partea bazei economice și pluralitatea activităților suprastructurale. Critica unui anume pozitivism

Scanned with OKEN Scanner

și scientism, care a impregnat mult timp literatura marxistă, îi unește deopotrivă pe Sartre și Lukács. Spre deosebire însă de Sartre care credea că la baza unei asemenea viziuni false se afla acceptarea ideii de „dialectică a naturii" Lukács tinde să descopere rădăcina gnoseologică a unor asemenea erori, în tendința hegeliană de a *logiciza* tabloul istoriei, de a concepe dezvoltarea istoriei ca o succesiune de categorii logice (după modelul faimoasei „filozofii a istoriei" de tip hegelian), în loc să se procedeze invers, în autenticul spirit al lui Marx : a subordona categoriile logice mișcării istorice reale. Fetișizarea necesității istorice, conceperea economiei ca o forță autotelică, transcendentă acțiunilor și inițiativelor subiectului uman, asemenea „Ideii" hegeliene (eroare săvîrșită și de Croce, în reprezentarea sa asupra marxismului), transformarea indivizilor în anexe ale unei mișcări istorice impersonale, care s-ar realiza cu o teleologică necesitate, sînt corolarele unei asemenea interpretări cripto-hegeliene a marxismului. Raționalitatea istoriei are totdeauna un caracter *post festum*, arată Lukács, ceea ce implică teza că ea este departe de a exclude contingența, imprevizibilitatea, eterogeneitatea raporturilor între multiplele planuri ale dezvoltării istorice. Convergența unui asemenea punct de vedere cu intențiile ultime ale operei filozofice recente a lui Sartre ni se pare evidentă. Critica ascuțită a concepției despre conștiință ca simplu epifenomen al dezvoltării istorice și sublinierea apăsată a faptului că activitatea teleologică a subiectului uman este un factor nuclear al devenirii sociale, de la activitatea economică (de aci polemica împotriva grosolanei tendințe de a identifica economia cu tehnica) pînă la formele cele mai subtile ale creației spirituale, sînt tot atîtea răspunsuri la vechile interpretări vulgarizatoare ale marxismului.

Se impune tot mai mult, în spiritul unor asemenea vederi, concepția societății ca un „complex de complexe", în care prioritatea ontologică a unuia dintre ele : complexul economiei (ceea ce nu implică vreo judecată de valoare), ca și interacțiunea necesară între diferitele complexe, sînt departe de a exclude, ci dimpotrivă presupun, ideea că fiecare complex își are legalitatea lui

Scanned with OKEN Scanner

autonomă : ordinea economică ca și cea juridică, cea morală ca și cea estetică. Inegalitatea dezvoltării diferitelor forme ale vieții sociale dobîndește și ea astfel o autentică fundamentare ontologică. Să ne amintim din nou energia cu care Sartre se va împotrivi în *Questions de méthode* tendinței reducționiste de a explica *Madame Bovary* exclusiv prin prisma raporturilor sociale ale epocii lui Flaubert, fără a se ține seama că autarhia estetică a operei este de natură la rîndul ei să arunce o lumină inedită asupra epocii care a generat-o, creîndu-se astfel o reciprocitate de perspectivă. Respectul față de originalitatea calitativă a fiecărui fenomen spiritual este o condiție liminară pentru justa elucidare a genezei lui. Să ne amintim, de asemenea, în alt plan, demonstrația lui Marcuse că în societatea capitalismului tardiv, abundența economică este departe de a fi echivalentă cu eclozіunea personalității umane, ea conducînd dimpotrivă la unidimensionalizarea omului, ca rezultat al manipulării. Este deopotrivă un exemplu al eterogeneității în dezvoltarea diverselor forme ale existenței și conștiinței sociale.

Una din ideile cele mai interesante este că odată cu socializarea crescîndă a procesului de reproducție al existenței umane, prin îngustarea sferei limitelor naturale, s-ar fi impus tot mai mult, alături de formațiuni sociale de tipul clanului, familiei, claselor, națiunilor etc. și prezența *speței umane* ca o realitate obiectivă. Dezvoltarea pieței economice mondiale, prin unificarea diferitelor comunități sociale, a făcut ca realitatea ei să devină tot mai palpabilă. Teza lui Marx, formulată polemic la adresa lui Feuerbach, că în opoziție cu spețele animale, care ar avea un caracter „mut", individul fiind un simplu exemplar al speței, genul uman s-ar fi constituit prin activitatea creatoare a indivizilor, speța umană fiind un *corpus* de însușiri în perpetuă dezvoltare și amplificare, apare energic pusă la contribuție. Speța umană există însă nu doar ca o realitate în sine, ci și ca o realitate pentru sine. Lukács descoperă în dezvoltarea personalității umane o posibilă tensiune între existența omului ca ființă particulară și cea a ființei umane ca exponentă a genului uman. Umanitatea reține în *corpus*-ul ei durabil (în *sub-*

Scanned with OKEN Scanner

stanța ei, ar fi spus Camil Petrescu) doar acele însușiri care afectează destinul ei ca speță. Experiența estetică formează un teren privilegiat de experimentare a validității unor asemenea teze. Operele de artă care nu au putut depăși orizontul limitat al unor comunități sociale restrînse, finitudinea unor experiențe particulare, nu au fost reținute de memoria umanității și nu au intrat în patrimoniul ei durabil. Națiunile care nu au înscris, la un moment dat al istoriei lor, realizări interesînd speța umană în universalitatea ei, făcînd să se recunoască în ele oamenii de pretutindeni, după principiul : *nostra causa agitur*, nu au putut ridica literatura lor la treapta universalității. Vocația omului este de a se ridica deasupra finitudinii, a condiției sale strict particulare și de a asuma în ființa sa problemele fundamentale ale epocii, ridicîndu-se astfel la treapta conștiinței de speță a umanității.

*

Tipul filozofului-mandarin, cel care, închis în pura rigoare speculativă a raționamentelor sale, privește cu detașare empiria vieții sociale, ne apare astăzi mai mult ca oricînd anacronic ; orice filozofie de factură pur academică, și cu atît mai mult ceea ce se numește, cu îndreptățită nuanță pejorativă, filozofia „de catedră", ni se pare a emana un aer de desuetudine, cînd scrierile de un asemenea tip nu sînt pur și simplu plicticoase. Absenteismul lor social (ceea ce nu înseamnă că ele sînt și lipsite de un efect social) explică în bună măsură asemenea însușiri, sau mai exact : lipsa lor de însușiri. Ar fi o eroare să se creadă că speța lor a dispărut : ele există încă, ba s-ar putea spune că proliferează, chiar atunci cînd sînt ornate cu un militantism superficial, de circumstanță. Aerul impersonal, prudența extremă în formularea afirmațiilor, atitudinea evazivă în fața problemelor nevralgice, sau mai curînd fuga deliberată de ele, caracterul abstract, căutînd zadarnic să se ascundă sub o falsă culoare verbală și vioiciune stilistică, sînt atribute tipice ale scrierilor de acest gen. Să adăugăm însă imediat că

Scanned with OKEN Scanner

nici tipul filozofului de factură pur conjuncturală, cel care își pliază gîndirea după bătaia vîntului, nu este mai simpatic. Se întîmplă de altfel, cum am încercat să sugerăm mai sus, ca ambele tipuri să coexiste armonios, așa cum coexistă uneori platitudinea și prețiozitatea în una și aceeași ființă.

Filozofia se ocupă prin definiție cu categoriile fundamentale ale existenței și angajamentul ei social nu poate fi măsurat decît dacă adoptăm o asemenea perspectivă. Hrănindu-se din același sol nutritiv ca și diferitele științe, dar refuzînd să se dizolve în ele, atentă fără întrerupere la cuceririle lor, dar năzuind mereu să le integreze în sinteza ei specifică, filozofia trebuie să rămînă fidelă propriei ei vocații și propriei ei perspective : cea a *totalității*. Spre a nu lăsa un asemenea concept suspendat într-o prea mare abstracțiune, să spunem că el este strîns asociat pentru noi cu realizarea ființei umane în integralitatea ei. Știm prea bine că, punînd astfel problema, riscăm să intrăm într-un conflict acut cu linia de gîndire a marxismului althusserian : filosoful francez și-a făcut într-adevăr un titlu de glorie din a arunca în sfera „ideologiei" (în accepția negativă a termenului, de „anti-teorie") orice „discurs umanist", mai exact orice utilizare a noțiunilor de „om", „esență umană", „subiect", „persoană", „alienare", „lucru", „reificare" etc., considerate a aparține zestrei desuete a vechii filozofii speculative. Oricîtă stimă am avea pentru remarcabilele studii ale gînditorului francez, care au contribuit într-o măsură însemnată la rediscutarea pe o bază riguroasă a unor concepte marxiste fundamentale, nu ne putem împiedica să observăm că „antiumanismul (său) teoretic" a *îngustat* în mod considerabil sfera de cuprindere și instrumentarul conceptual al gîndirii marxiste. Nu ne aducem aminte să fi întîlnit, de pildă (s-ar putea să ne înșelăm), vreun comentariu al lui Althusser pe marginea faimosului pasagiu din al treilea volum al *Capitalului*, în care Marx evocă pe scurt trecerea din „imperiul necesității" în „imperiul libertății" ; este foarte verosimil ca autorul studiilor din *Lire le Capital* să considere utilizarea de către Marx a unor asemenea concepte o simplă reminiscență a perioadei sale „speculative" de tinerețe (cum s-ar putea explica altfel

Scanned with OKEN Scanner

folosirea de către Marx a unor noțiuni ca „dezvoltarea forței omenești, dezvoltare care este considerată ca scop în sine", „... die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt", formule care, în perspectivă althusseriană, nu pot aparține decît depășitului mod de gîndire „umanist" ?). S-ar putea de asemenea ca autorul *Răspunsului către John Lewis* să vadă în folosirea de către Lukács a cuplului de categorii : cauzalitate-teleologie, pentru a explica natura vieții sociale, un transfer ilicit de categorii speculative în corpul filozofiei marxiste, deoarece ele ar transgresa sfera acelor noțiuni de bază ale materialismului istoric : „forțe de producție", „mod de producție", „infrastructură", „suprastructură" etc. în care Louis Althusser vede autentica îndreptățire filozofică, singura cu adevărat revoluționară, a marxismului.

Este însă limpede că inițiativa de a readuce în discuție probleme filozofice atît de „abstracte" cum este deosebirea între funcționarea principiului cauzalității în natură și în viața socială, mai exact : distincția între cauzalitatea spontană a celei dintîi, și cauzalitatea instituită (prin acte teleologice) a celei de a doua, nu rămîne fără urmări importante în practica socială. Nu este deloc indiferent cum interpretăm teza celebră a lui Marx despre desfășurarea vieții sociale ca un „proces istorico-natural" : ideea că viața socială nu poate ființa decît prin emergența actelor teleologice ale subiectului uman exclude orice interpretare „naturalistă" a proceselor sociale, dar condiția ei subînțeleasă : teleologia (activitatea dictată de scopuri) nu există emancipată de cauzalitate, ci doar prin utilizarea proprietăților inerente fenomenelor, a „șirurilor cauzale" obiective (concept al lui Nicolai Hartmann, folosit de Lukács), neutralizează la polul opus orice interpretare voluntaristă (și chiar orice interpretare finalistă a vieții sociale, în măsura în care acceptăm teza că rezultanta finală a diferitelor activități ale indivizilor și grupurilor sociale diferă de intențiile lor particulare).

Filozofia este chemată, în asemenea condiții, să supună examenului categorii fundamentale cum sînt *legea* sau *necesitatea* (categorie modală), spre a întemeia obiec-

Scanned with OKEN Scanner

tivitatea lor, dar și spre a circumstanția și relativiza sfera lor de acțiune în cîmpul vieții sociale, cu scopul de a elimina orice concepție fatalistă asupra procesului social și a oferi o bază solidă ideilor de opțiune alternativă și de autodeterminare a indivizilor. Țintind să combată orice concepție pur funcțională asupra vieții umane, de natură a transforma pe indivizi în simple anexe ale unor mecanisme și aparate impersonale, instituindu-se mai ales ca un critic acerb al oricărei înțelegeri pur *tehnocratice* a procesului social, care suprimă pînă la urmă independența de gîndire și spiritul critic al indivizilor (cf. și textul lui Jürgen Habermas : *Wozu noch Philosophie ?* în deschiderea volumului său *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, 1971), filozofia este *organon*-ul prin care se exprimă multitudinea și diversitatea aspirațiilor umane, cu scopul de a asigura, grație perspectivei ei totalizante, proporția justă între diferitele tipuri de activitate socială (între activitatea economică sau politică, de pildă, și valorile morale sau estetice, între cercetarea aplicativă și cercetarea fundamentală în știință etc.). Să nu uităm că marxismul s-a constituit nu pur și simplu ca o știință economică revoluționară, ci ca o „critică a economiei politice", ceea ce dovedește, după cum a arătat Lukács, că între perspectiva „general-filozofică" a tînărului Marx și cea „aplicată" la studiul economico-social a maturului Marx nu există o ruptură (faimoasa „coupure épistémologique" a lui Althusser), ci un raport de continuitate organică : critica economiei politice se desfășura la Marx în perspectiva unei înțelegeri cuprinzătoare a exigențelor ființei umane, privită în integralitatea ei (ceea ce explică teza sa fundamentală despre trecerea din imperiul necesității în cel al libertății).

Ar fi însă o iluzie să credem că filozofia marxistă s-ar putea dezvolta și și-ar putea împlini menirea făurindu-și instrumentele de gîndire în afara confruntării efective, pe calea unui dialog multiplu, cu principalele opere și curente ale filozofiei contemporane. Provincialismul este o maladie mortală și în filozofie. Cunoscuta propoziție a lui Spinoza : *Omnis determinatio est negatio* își găsește, *mutatis mutandis*, o aplicație și în pro-

Scanned with OKEN Scanner

cesul de creaţie filozofică. Înţelegerea de sine a unei gîndiri filozofice nu poate trece decît prin perpetua delimitare critică („negaţia“ lui Spinoza) faţă de ceea ce reprezintă alteritatea ei : diferitele curente de gîndire care se încrucişează în lumea contemporană. Să observăm înainte de toate că stimularea unui asemenea dialog este îngreunată de considerabila întîrziere în traducerea unor opere filozofice importante din afara gîndirii marxiste : credem că ar fi fost de mult timpul ca operele lui Husserl (în primul rînd *Logische Untersuchungen* sau *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...),* în care bogăţia analizelor, oricît de mult ar greva idealismul filozofic asupra lor, este plină de sugestii pentru o reelaborare marxistă a problemelor, Wittgenstein (în primul rînd *Tractatus Logico-Philosophicus*) sau Nicolai Hartmann (ciclul de lucrări „ontologice“), spre a nu mai vorbi de scrierile sociologice ale lui Max Weber, să fi apărut, însoţite de ample studii introductive, în limba română. Ştim prea bine că, spunînd cele de mai sus, ne găsim, sub raportul sincronismului, cu decenii în urmă.

Revenind la *tema principală* a însemnărilor de faţă : dezvoltarea unei cercetări marxiste cu o reală incidenţă asupra vieţii sociale, şi în primul rînd asupra climatului ideologic, se cuvine să observăm că procesul de înnoire şi revigorare a marxismului a devenit astăzi un fenomen internaţional, de ale cărui rezultate nu putem cu nici un chip face abstracţie. Lucrările lui G. Lukács, A. Gramsci, studiile lui L. Althusser şi ale marxiştilor italieni contemporani sînt grăitoare în această privinţă. Sfera de influenţă a marxismului contemporan cuprinde opere atît de diverse sub raportul orientării şi spiritului care le animă ca *Dialectica negativă* şi *Teoria estetică* ale lui Adorno, *Critica raţiunii dialectice* a lui Sartre sau operele lui Ernst Bloch, de la *Principiul Speranţei* la scrierile filozofice recente : *Problema materialismului* şi *Experimentum Mundi,* cele ale lui Herbert Marcuse, de la *Raţiune şi revoluţie* la *Omul unidimensional* şi *Contrarevoluţie şi revoltă,* sau cele ale lui Jürgen Habermas : *Teorie şi practică* şi *Cunoaştere şi interes ;* nu este oare limpede că zestrea intelectuală a filozofiei noastre ar fi considerabil sporită dacă ea ar păşi la o reală

Scanned with OKEN Scanner

discuție critică a bogăției de idei cuprinse în asemenea lucrări ? Spre a nu mai vorbi de învățămîntul nostru filozofic, aflat încă adeseori la o prea mare distanță de asemenea preocupări.

Fără îndoială, ascensiunea puternică a marxismului pe scena filozofiei contemporane nu trebuie să ne facă a uita puterea de iradiație a altor curente de gîndire importante. Este evidentă, de pildă, atracția exercitată asupra a nu puține spirite de școala „raționalismului critic" al lui Karl A. Popper, tocmai prin extrapolarea principiului raționalității din științele naturii în cîmpul întregii cunoașteri, inclusiv în cel al științelor sociale (de aici adversitatea aprigă împotriva *dialecticii*, stigmatizată fără menajamente ca „antiștiințifică"). Să nu uităm de asemenea audiența largă a hermeneuticii filozofice, cultivată în primul rînd de Hans-Georg Gadamer (dar și de Paul Ricoeur sau Luigi Pareyson), care, pornind de la sugestii cuprinse în *Sein und Zeit* a lui Heidegger, urmărește să întemeieze o nouă teorie a cunoașterii istorice și în general a științelor spiritului *(Geisteswissenschaften)*, cu totul deosebită de cea a marxismului. Cititorii de filozofie de la noi ar profita mult dacă ar lua cunoștință de controversele purtate în jurul unor asemenea direcții de gîndire, în primul rînd de către reprezentanții „Școlii de la Frankfurt", în frunte cu Theodor W. Adorno și Jürgen Habermas ; disputele între Adorno și Popper sau Habermas și Karl Albert (reprezentant tipic al școlii „raționalismului critic"), reunite în volumul *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, sau cele între Habermas, Karl-Otto Apel și Gadamer, cuprinse în culegerea *Hermeneutik und Ideologiekritik*, oferă o imagine a „punctelor calde" în litigiul dintre gînditorii influențați de marxism și exponenții curentelor adverse.

Să mai adăugăm, în sfîrșit, că atitudinea față de tradițiile gîndirii noastre filozofice sau sociologice joacă un rol extrem de important în formarea climatului ideologic. Tendința de a oferi o imagine univocă și omogenă a tradiției, trecîndu-se sub tăcere puternicele antagonisme între orientările cu sens opus, trebuie combătută. Cînd se aduce în discuție tot mai insistent, de pildă, fi-

Scanned with OKEN Scanner

gura de *gînditor* a lui Vasile Pârvan, onestitatea ne obligă să punem în valoare și energica împotrivire pe care a trezit-o „pârvănismul" la spirite atît de deosebite ca Mihai Ralea (în polemicile sale cu autorii „Manifestului Crinului Alb" și cu *Gîndirea),* Eugen Lovinescu, Paul Zarifopol, Pompiliu Constantinescu, fără a omite și rezervele semnificative formulate de Tudor Vianu în studiul său altfel atît de comprehensiv și elogios *Vasile Pârvan și concepția tragică a existenței.* Și fiindcă a venit vorba de concepția „tragică" și „eroică" a existenței, ar fi poate interesant să se pună în valoare opoziția între pantragismul aristocratic al moralei preconizate de Pârvan și teoria „existenței tragice" a unui filozof ca D. D. Roșca, mult mai apropiat, prin elogiul plin de fervoare adus ideilor de protest și rebeliune împotriva stărilor existente, de antropologia umanistă a lui Mihai Ralea și de spiritul democratic al *Vieții Românești* (unde D. D. Roșca a și colaborat intens în tinerețe). Cînd se încearcă a se arunca vălul oprobriului asupra luptei duse de E. Lovinescu împotriva „tradiționalismului reacționar" și a „misticismului național", acuzîndu-l pe autorul *Istoriei civilizației române moderne* de a „nu ști mare lucru" despre „spiritualitatea națională", este necesar să se rememoreze că în antitradiționalismul și europenismul său democratic E. Lovinescu nu era singur, ci se afla în buna companie a teoreticienilor „specificului național" de la *Viața Românească,* Ibrăileanu și Ralea (adversarii săi înverșunați pe alte planuri), cei care se revendicau deopotrivă din marea tradiție democratică și raționalistă a ideilor revoluției franceze și ale pașoptismului românesc. Rectitudinea și consecvența luptei lor erau dictate de luciditatea cu privire la efectele sociale funeste ale ideilor pe care le combăteau. Ei s-au dovedit tot mai pătrunși de o convingere, pe care avea să o exprime într-o formulă lapidară, cu cîteva decenii mai tîrziu, un cunoscut filozof marxist : „Nu există o concepție nevinovată asupra lumii".

Scanned with OKEN Scanner

THEODOR W. ADORNO — ESTETICIAN ȘI SOCIOLOG AL ARTEI *

Odată cu publicarea ultimelor sale mari opere de sinteză : *Dialectica negativă* (apărută în 1966) și *Teoria estetică* (scrisă în ultimii ani ai vieții și apărută postum, în 1970), figura lui Theodor Wiesengrund Adorno a căpătat dimensiuni considerabil sporite. Ceea ce numeroasele sale eseuri oferiseră pînă acum într-o formă inevitabil fragmentară și rapsodică, dobîndea o nouă semnificație, grație efortului către sinteză și rigorilor discursului teoretic de anvergură. Oricare ar fi judecata finală asupra ideilor filozofului, nu se poate tăgădui că gîndirea sa este impregnată de contradicțiile cele mai acute, ca să nu spunem, imitîndu-l pe autor, de *aporiile* timpului nostru. Puțini gînditori s-au angajat cu atîta fervoare și cu atîta voință de radicalitate (în care intră însă, cum vom vedea, și o bună doză de malignă voluptate) să transpună în planul teoriei lanțul inextricabil al antinomiilor din societatea contemporană.

Exercițiul dialectic provocator și fascinant al raționamentelor lui Adorno urmărește mereu să smulgă marile teoreme ale filozofiei clasice din starea lor de autosuficiență, să clatine pretenția autonomiei lor pur filozo-

* Textul reprezintă un fragment dintr-un studiu mai întins dedicat gîndirii filozofice și estetice a „școlii de la Frankfurt".

Scanned with OKEN Scanner

fice și să le supună unei verificări drastice, prin confruntarea cu imanența procesului social. Fără îndoială, patosul critic al discursului său este nutrit în permanență de o reprezentare bine determinată asupra mecanismelor și structurilor societății occidentale moderne. Este, dealtfel, o reprezentare similară celei pe care o au, mai ales asupra societății capitalismului tardiv, cu respectivele diferențe, și ceilalți iluștri reprezentanți ai „școlii de la Frankfurt", Max Horkheimer și Herbert Marcuse.

Faimoasa propoziție a lui Hegel din prefața la *Fenomenologia spiritului*: „Das Ganze ist das Wahre" („Întregul este adevărul") formează, de pildă, obiectul unui asemenea tipic exercițiu recriminatoriu. Experiența unei societăți în care socializarea raporturilor umane a atins un grad fără precedent, dorințele cele mai intime sînt obiectul unui proces invadator de „mercificare" și manipulare, și spontaneitatea individului aproape jugulată, i se pare lui Adorno un argument suficient pentru a pune la îndoială adevărul preeminenței necesare a întregului asupra părților. Supus unei analize spectrale, „întregul" unei asemenea realități se dovedește *neadevărat*: individul se simte în fond oprimat, mecanismele suprapersonale în care este angrenat cu necesitate au un caracter represiv, impulsurile și înclinațiile sale cu adevărat umane sînt de fapt sacrificate. Confruntate cu realitatea brutală a unei societăți dominate necruțător de legea „valorii de schimb", multe din principiile directoare ale marii filosofii clasice, inclusiv cele ale lui Hegel, și-ar dovedi fragilitatea și precaritatea. Tehnica raționamentului filozofic al lui Adorno este tocmai o asemenea retroversiune brutală. Zona privilegiată de inserție a meditației sale este cea a tensiunii insolubile între singularitatea individului (das Einzelne) și mecanismele represive ale unei societăți oprimante. Nu va mai fi așadar o surpriză să-l vedem stabilind o sinonimie între predominanța categoriei filozofice a totalității în sistemul hegelian și caracterul apologetic sub raport social al aceluiași sistem.

„Întregul este non-adevărul" („das Ganze ist das Unwahre"), va suna răspunsul său ostentativ la celebra teză

Scanned with OKEN Scanner

hegeliană. Teoremele sistemului hegelian sînt tratate mereu ca niște criptograme, în articulațiile cărora gînditorul se complace să descifreze implicațiile lor sociale. În spiritul de mai sus este demistificată și nu mai puțin celebra teză hegeliană din *Filozofia dreptului*: „tot ceea ce este real este și rațional" sau teza filozofică fundamentală a aceluiași sistem idealist: identitatea între subiect și obiect.

Adorno descoperă în teza „tot ce este real este și rațional" tendința de a concilia în mod arbitrar contradicțiile unei realități a cărei desfășurare istorică nu ar legitima cu nimic o asemenea împăcare forțată: realitatea ne-ar fi oferit pînă acum, mult mai curînd, spectacolul unei *irratio* (Unvernunft), decît cel al unei pretinse raționalități intrinseci. Cu procesul împotriva tezei despre pretinsa identitate a subiectului și obiectului (punctul culminant al sistemului hegelian), atingem un nerv central al problematicii lui Adorno: a o accepta, ne încredințează autorul celor *Trei studii despre Hegel*, înseamnă a admite că resorbția obiectului în subiectivitate s-a încheiat în mod triumfător, că dominația omului asupra naturii a luat sfîrșit cu un rezultat în mod superlativ pozitiv, că sciziunea între logica obiectivă a lucrurilor și aspirațiile subiectivității a fost suprimată. Nimic în realitatea istorică nu justifică însă optimismul impenitent implicat de o asemenea teză: pornirile individului sînt departe de a-și fi găsit împăcarea cu raporturile sociale obiective, tensiunea între cei doi poli e mai acută ca oricînd. Teza identității între subiect și obiect duce deopotrivă, în mod inevitabil, la concluzii apologetice: ea implică un elogiu al *existentului*, neutralizînd funcția critică și subversivă a gîndirii.

Adorno nu șovăie să stabilească o omologie între teoria kantiană a „subiectului transcendental", căruia îi revenea funcția de a „constitui" lumea grație determinărilor sale apriorice, și structura unei societăți clădite pe raționalizarea abstractă a raporturilor dintre indivizi, prin dominația hegemonică a relațiilor de schimb. Desconsiderarea kantiană a subiectului empiric și premierea subiectului transcendental nu ar fi decît reflectarea transfigurată a unei asemenea situații sociale.

Scanned with OKEN Scanner

Afirmînd puterea coercitivă a regulilor şi principiilor invariante asupra materiei empirice, Kant ar legitima inevitabil, în planul speculaţiei filozofice, „reificarea" din viaţa socială, preeminenţa determinărilor abstracte asupra multitudinii diferenţierilor individuale. (v. de pildă textul *Zu Subjekt und Objekt*, publicat în cadrul secţiunii finale : *Dialektische Epilegomena* a volumului lui Adorno, *Stichworte, Kritische Modelle 2*, ed. suhrkamp, 1969, p. 155). Să amintim că ideea a fost formulată pentru întîia oară de Lukács în cartea sa de tinereţe *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) şi ea a influenţat puternic întreaga gîndire a lui Adorno.

Efortul filozofic principal al lui Adorno tinde să restabilească drepturile imprescriptibile ale singularului şi particularului, sau, cum se va exprima el însuşi alteori : ale „individuaţiunii" împotriva compresiunii la care ele ar fi fost supuse, sub diferite forme, în marile teoreme ale sistemelor filozofice idealiste. Unul din cele mai cunoscute principii filozofice ale dialecticii hegeliene : teza „identităţii între identitate şi nonidentitate", formulat încă în scrierea de tinereţe *Diferenţele între sistemul filozofic al lui Schelling şi cel al lui Fichte*, şi reluat în *Logica*, formează obiectul principal al examenului său critic din *Dialectica negativă*. Reproşul fundamental este că şi de astă dată Hegel ar privilegia prin formularea sa *identitatea* în defavoarea *non-identităţii*, sacrificînd autonomia (relativă !) a particularului şi singularului în favoarea puterii devoratoare a generalului (a conceptului). Critica împotriva logicismului sistemului hegelian nu este desigur un lucru nou : declanşată în fond încă de Marx, ea şi-a aflat în Croce şi Lukács doi dintre cei mai autorizaţi reprezentanţi. Scopul mărturisit al „dialecticii negative" este să răstoarne „răsturnarea copernicană" a lui Kant, să zdruncine pretenţiile hegemonice ale principiului identităţii, să reamintească extrem de energica dependenţă structurală a identităţii (a conceptului) de non-identitate (de materia lui eterogenă, de ceea ce ar fi „lipsit de concept", *das Begrifflose*).

Ambivalenţa atitudinii faţă de Hegel ne deschide calea spre înţelegerea poziţiei lui Adorno. Lectura lui Hegel se face în perspectiva unei experienţe determinate : de-

Scanned with OKEN Scanner

venirea societății burgheze moderne. Meritul de a fi subminat autarhia subiectivității din filozofia kantiană îi este recunoscut autorului *Fenomenologiei spiritului*: cufundarea în imanența obiectului, saturarea subiectivității prin contactul cu determinările lui, sînt principii ale relației subiect-obiect în filozofia hegeliană, pe care Adorno le va celebra cu gratitudine. „Preeminența obiectului" („Vorrang des Objekts") va fi o piatră unghiulară a raționamentelor sale. Ceea ce autorul *Dialecticii negative* nu-i poate ierta însă lui Hegel este mișcarea inversă, de resorbție a obiectului în subiect, de afirmare a suveranității spiritului asupra materiei rebele : ea ar fi echivalentă cu o adevărată „castrare" a mișcării dintîi și a rezultatelor ei. O secțiune principală a *Dialecticii negative*, cea intitulată *Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel* (pp. 293—351), urmărește în cele mai fine articulații ale sistemului hegelian efectele negative ale conversiunii amintite. Hegel ar fi pus foarte bine în lumină unitatea de nedesfăcut între individual și general : individul nu poate fi definit decît printr-un ansamblu de determinări, deci prin apelul necesar la generalitate. Cultul hegelian al „spiritului lumii" (Weltgeist) ar trăda însă elocvent înclinația lui Hegel de a privilegia în filozofia istoriei universalul în defavoarea particularului : ceea ce este refractar universalului triumfător, ceea ce rămîne ireductibil, în singularitatea lui autonomă, la puterea învingătoare a generalului, nu și-ar găsi locul în grafia speculației hegeliene. Mai mult : Hegel ar arăta o mefiență congenitală față de o asemenea experiență individuală, refractară dominației forțelor generale ; ideea non-împăcării celor doi poli, deși uneori admisă, este în cele din urmă neutralizată prin postularea „supremației generalului".

Adorno se oprește insistent asupra cazurilor cînd indivizii sînt obligați, sub presiunea împrejurărilor, să abandoneze propriile lor impulsuri și aspirații, cedînd „necesității obiective". Puterea coercitivă a „generalului", în istoria de pînă acum, i se pare o realitate incontestabilă, și filozofia hegeliană a incifrat-o în teoremele ei (oamenii i s-au supus sub imperiul constrîngător al propriului instinct de autoconservare) : inacceptabil la Hegel

este însă faptul de a fi transfigurat *pozitiv* subordonarea individualului față de general, prin hipostazierea celui din urmă în *Idee*, escamotînd astfel ceea ce Adorno numește ostentativ „negativitatea generalului“ [1].

Limbajul speculativ al lui Adorno ne poate duce gîndul la cel al școlii hegeliene, pe care Marx a stigmatizat-o cu formula „criticii critice“. Spre a-i descifra inteligibilitatea, trebuie să ne raportăm mereu la realitățile social-istorice pe care le vizează. El vorbește astfel în numele „non-identității subjugate și vătămate“ și denunță nu o dată „represiva identitate“. Înțelesul real al unei asemenea diagrame speculative este condiția individului într-o societate uniformizantă.

Ne întîlnim aci cu un motiv central, devenit celebru, al „școlii de la Frankfurt“ : faimoasa „dialectică a iluminismului“ *(Dialektik der Aufklärung* este titlul operei comune a lui Max Horkheimer și Th. W. Adorno, apărută pentru întîia oară la Amsterdam în 1947). Triumful rațiunii — cea exaltată de iluminiști și apoi de Hegel — în istorie, arată de fapt, dacă ne raportăm la societatea burgheză dezvoltată, ca un triumf al „rațiunii instrumentale“. Ubicuitatea puterii monopolurilor și a mecanismelor totalitare de control este termenul ei *ad quem :* raționalitatea se dezvăluie în fapt ca o profundă iraționalitate. Este aci o idee comună tuturor gînditorilor din școala de la Frankfurt : o vom regăsi și în remarcabila analiză dedicată de Herbert Marcuse operei lui Max Weber *(Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers,* în vol. *Kultur und Gesellschaft,* 2), ca și în cartea *Omul unidimensional* (să amintim, în treacăt, că și Martin Heidegger va denunța nu o dată, cu satisfacție, iraționalitatea „rațiunii“ triumfătoare în societatea modernă, cu scopul însă de a pune sub acuzare însăși gîndirea logică și *der Satz vom Grund,* principiul rațiunii suficiente). Ce a rămas din glorificarea irezistibilului mers ascendent al istoriei în filozofia hegeliană, din desfășurarea victorioasă a „spiritului lumii“ ? Energia teoretică a lui Horkheimer și Adorno se investește

[1] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik,* Frankfurt am Main, 1966, Suhrkamp Verlag, p. 310.

Scanned with OKEN Scanner

în primul rînd către demistificarea unei asemenea *false pozitivităţi*. Hegemonia valorii de schimb în viaţa socială nu înseamnă într-adevăr suprimarea indivizilor (diferenţierea este chiar o condiţie a economiei de schimb), ci transformarea lor într-un soi de „false particularităţi" : autonomia libertăţii lor este de fapt o caricatură şi un nemilos proces de integrare, într-un opresiv circuit suprapersonal, este reala lor condiţie. Armonia între individual şi universal, revendicată cu emfază de filozofia hegeliană, arată cum nu se poate mai trist : deriziunea şi sarcasmul gînditorilor din şcoala de la Frankfurt nu cunosc limite în critica ei. Adorno poate observa, pe bună dreptate, cu multă ascuţime : „Cine nu suportă particularul, se trădează astfel pe sine însuşi ca o forţă dominatoare particulară" [1].

Negativitatea tabloului social zugrăvit de Horkheimer şi Adorno li se pare un motiv suficient pentru a opune teleologiei pozitive din filozofia hegeliană a istoriei un soi de teleologie negativă. Adorno, autorul faimosului aforism : „După Ausschwitz nu se mai poate scrie poezie", invocă stăruitor catastrofele prin care a trecut umanitatea de-a lungul ultimului secol pentru a opune pozitivităţii Absolutului hegelian imensitatea suferinţei acumulate. Formulările au mereu un caracter provocator şi respiră un pesimism agresiv : „Nici o istorie universală nu duce de la sălbăticie la umanitate, mult mai curînd există însă una care duce de la praştie la megabombă" [2]. Nu va mai părea aşadar o surpriză afirmaţia că Arthur Schopenhauer este, mai curînd decît alţi gînditori, un adevărat precursor al şcolii de la Frankfurt (filiaţia a fost sugerată pentru prima oară, după ştiinţa noastră, de către Georg Lukács). La peste un secol distanţă, Horkheimer şi Adorno reiterează critica schopenhauerianăîmpotriva complicităţii dintre cultul Absolutului şi apologia Statului în filozofia hegeliană şi se întîlnesc în oroarea de pozitivitate şi de caracter afirmativ al existenţei cu ilustrul lor predecesor. Amîndoi vor întreprinde chiar tentativa paradoxală de a-l „reabilita"

---

[1] Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 309.
[2] *Ibid.* p. 312.

Scanned with OKEN Scanner

pe Hegel prin Schopenhauer, curăţindu-l de scoriile pozitivităţii. Nu s-a străduit oare Adorno să ne încredinţeze în finalul celui de-al doilea dintre cele trei studii despre Hegel că şi autorul *Filozofiei dreptului* a vorbit la un moment dat despre istorie ca despre un „abator" (eine Schlachtbank) şi că ideea perisabilităţii inevitabile a tot ceea ce există ar fi în fond un motiv de apropiere între Hegel şi Schopenhauer, împotriva interpretărilor consacrate de istoria oficială a filozofiei ? [1] Nu a afirmat oare Horkheimer că teza hegeliană a contradicţiei, negativităţii şi durerii ca resorturi ale Absolutului îl apropie pe Hegel de Schopenhauer, cu corectivul decisiv că Schopenhauer ar fi mers mult mai departe decît Hegel în „dizolvarea falsei consolări", refuzînd sanctificarea existentului ? [2].

*

Scurgerea timpului de la moartea lui Theodor W. Adorno (1969) îngăduind o privire de ansamblu asupra unei opere încheiate (de fapt : brusc retezate), justifică tot mai mult convingerea că ne aflăm în faţa uneia dintre cele mai originale şi mai simptomatice personalităţi culturale ale timpului nostru. Vocaţiile lui au fost multiple (Thomas Mann a fost printre cei dintîi care au remarcat-o cu admiraţie) : ele vor converge în acţiunea sa sintetică de critic al societăţii burgheze tardive şi al formelor ei de viaţă spirituală. Cultura estetică, înzestrată adeseori cu un înalt grad de tehnicitate (ne referim în primul rînd la studiile muzicale) se aliază la Adorno cu o foarte ascuţită perspectivă sociologică şi cu o teorie filozofică radicală. Estetul cel mai intransigent, pînă la a lăsa uneori impresia unui spirit năzuros şi dificil cu ostentaţie, fuzionează în mod aparent paradoxal cu sociologul de formaţie marxistă şi cu filozoful, în care

[1] Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, edition suhrkamp 38, 1963, p. 98.

[2] Max Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers*, în volumul *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1967, p. 260—261.

filonul dominant hegelian-marxist se încrucișează semnificativ cu motive de inspirație nietzscheene sau freudiene.

Gradul de competență și de finețe al analizelor muzicale elaborate de Adorno este astăzi notoriu. Aptitudinea sa de a pătrunde în articulațiile intime ale discursului muzical, de a descifra sintaxa și morfologia operei printr-o analiză micrologică de o mare precizie, sînt prin ele însele însușiri foarte prețioase. Plăcerea intelectuală pe care o produce puterea sa de a capta în formule conceptuale adecvate structura internă a unei scrieri muzicale, libere prin definiție de utilizarea oricărui material conceptual, este într-adevăr rară : în fața razelor Röntgen ale analistului, opera muzicală nu mai pare iremediabil refractară comprehensiunii discursive și logica ei *sui generis* se dezvăluie transparentă minții noastre. Adevărata putere de persuasiune a studiilor sale, care le conferă reala lor originalitate, apare însă acolo unde el transgresează imanența pur muzicală a discursului artistic pentru a decripta sensul social-istoric al operelor și al particularităților lor. Metoda nu este una pur „sociologică" (deși Adorno este unul dintre pionierii unei noi și fecunde direcții de cercetare : sociologia muzicii, autor și al unei foarte interesante *Einleitung in die Musiksoziologie),* ci un aliaj de multiple perspective : socială-istorică, filozofică și strict estetică.

Punctul de plecare veritabil ni se pare a fi în *Teoria romanului* a lui Lukács, scriere amintită adeseori de Adorno cu mari elogii. Organizarea lăuntrică a operelor de artă incifrează o specifică relație subiect-obiect, sedimentare la rîndul ei a conflictelor și tensiunilor socialistorice într-un moment determinat. Pentru a defini metoda lui Adorno nu este inutil să amintim impresia transcrisă de Thomas Mann în paginile dedicate jurnalului de creație al romanului său *Doktor Faustus.* Romancierul german, care se lupta din greu cu dificultățile subiectului, descoperise neliniștit că „universalitatea" pregătirii sale muzicale era departe de a-l ajuta să soluționeze problemele specifice, implicate în mod necesar de destinul eroului său, Adrian Leverkühn. Contactul cu Adorno și cu manuscrisul scrierii sale *Filozofia muzicii moderne*

Scanned with OKEN Scanner

vor fi salvatoare. Influența în roman a legăturii cu cel care va deveni principalul său consilier și „instructor“ va fi indicată nemijlocit de romancier însuși : capitolul al XXII-lea din *Doktor Faustus*, ca și evocarea stilului lui Beethoven cel tardiv, sînt un ecou direct al analizelor lui Adorno. Nu ne vom opri asupra elogiilor aduse caracterului „foarte evoluat“, „fin“ și „adînc“ al criticii „artistic-sociologice“ desfășurate de Adorno la adresa situației din muzica modernă, nici la definirea lapidară a „structurii (sale) spirituale“ (Geistesform), înrudită cu cea a lui Walter Benjamin : „casantă, tragic-înțeleaptă și exclusivistă“, ci vom aminti doar portretul revelator făcut de Thomas Mann dublei însușiri fundamentale a noii sale cunoștințe : „Acest cap remarcabil a tăgăduit de-a lungul întregii sale vieți opțiunea profesională între filozofie și muzică. Era prea pătruns de ideea că de fapt urmărește același lucru în ambele domenii divergente. Orientarea dialectică a gîndirii sale și tendințele socială și istorico-filozofică se împletesc cu pasiunea muzicală într-o manieră care astăzi desigur nu e cu totul singulară și care-și are temeiurile în problematica timpului“. (Thomas Mann : *Die Entstehung des Doktor Faustus, Roman eines Romans*, in *Gesammelte Werke*, vol. 12, Aufbau-Verlag, 1956, p. 206).

Cu două decenii mai tîrziu, la cîteva zile după moartea gînditorului, Herbert Marcuse va celebra deopotrivă la Adorno, în alți termeni, fuziunea izbutită între analiza sociologică-filozofică și critica imanentă a culturii (fie că este vorba de un cvartet de Schönberg, de un pasaj din kantiana *Critică a rațiunii pure* sau de un act cotidian), punînd însă de astă dată accentul răspicat pe aptitudinea lui Adorno de a fi dezvoltat teoria lui Marx și de a o fi aplicat la condițiile culturii în societatea capitalismului evoluat : „Nu cunosc pe nimeni care să fi practicat într-un asemenea mod o analiză marxistă în cîmpul culturii și căruia ea să-i fi reușit într-o asemenea măsură“ (Herbert Marcuse : *Reflexion zu Theodor W. Adorno — Aus einem Gespräch mit Michaela Seiffe*, în vol. *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis*, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 50).

Scanned with OKEN Scanner

Estetica lui Adorno, încarnînd, de fapt, gîndirea estetică a şcolii de la Frankfurt în forma ei cea mai elaborată, se află într-un raport de concrescenţă naturală cu întreaga sa gîndire filozofică şi sociologică.

Simplificînd lucrurile, s-ar putea spune că expresia tensiunii antinomice între interesele individului şi forţele sociale generale, care exercită o reglementare şi o presiune oprimantă (sau, în termenii speculativi ai *Dialecticii negative*, între non-identitatea multiplicităţii indivizilor şi identitatea constrîngătoare) este pentru Adorno criteriul fundamental al *autenticităţii* operelor de artă (cel puţin în societatea burgheză modernă). Orice încercare de atenuare, estompare sau edulcorare a contradicţiei amintite devine şi în imanenţa operei de artă „ideologie". Adorno utilizează termenul de ideologie exclusiv în accepţia de „falsă conştiinţă", asimilînd astfel în mod unilateral faimoasa definiţie a lui Marx. Operele şcolii de la Frankfurt sînt străbătute de la un capăt la celălalt de sinonimia ideologie = falsă conştiinţă = neadevăr, fără a admite posibilitatea utilizării în sens pozitiv a termenului (cum o vor face Gramsci şi Lukács în *Ontologia existenţei sociale)*: „ideologiei" i se vor opune în mod polar, în imanenţa formelor spiritului, *adevărul* şi *autenticitatea*.

Rezultate dintre cele mai interesante obţin gînditorii din şcoala frankfurteză acolo unde dezvăluie repercusiunile unei societăţi dominate necruţător de subordonarea valorii de întrebuinţare către valoarea de schimb în formele rarefiate şi sublimate ale culturii, procesul subtil de corupţie şi atrofiere exercitat pînă şi asupra firbrelor delicate ale activităţii estetice a spiritului. Critica „industriei culturale" este desigur unul din aspectele cele mai viguroase ale scrierilor lui Marcuse şi Adorno. Originalitatea analizelor ţîşneşte însă mai ales acolo unde Adorno scoate la iveală efectele surprinzătoare ale unei organizări sociale dominate de criteriile eficacităţii, succesului şi prestigiului în structura activităţii muzicale şi în ţesuturile discursului muzical.

Fractura profundă între producţia artistică serioasă şi cea destinată succesului, sub presiunea manipulatoare

Scanned with OKEN Scanner

a industriei culturale din societatea capitalismului tardiv apare ca un leit-motiv. Clivajul are o semnificație spirituală mai adîncă : morala randamentului și succesului se însoțește de neutralizarea funcției critice a operei de artă, de netezirea asperităților și de armonizarea factice a contradicțiilor, exercitînd prin însăși propensiunea ei către „adaptare" o funcție *ideologică* (în sensul negativ amintit). Imperiul banalității și al standardizării capătă o extensie îngrijorătoare, mai ales în cîmpul muzicii ușoare și al producției comercializabile. Radio-ul devine o adevărată „instituție totalitară", prin canalele căreia se poate produce expansiunea fenomenului de mai sus (să nu uităm că Adorno a condus un timp, în perioada exilului american, secțiunea muzicală a lui *Radio Research Projet* din Princeton, acumulînd o experiență concludentă).

Sub raport strict estetic, ne interesează însă formele mai subtile de regresiune a auzului muzical, puse în valoare pentru prima oară cu elocvență. O observație aparent periferică, formulată în studiul din 1938 *Caracterul de fetiș în muzică și regresiunea auzului*, nu poate să nu ne rețină atenția : programarea Simfoniei a IV-a de Beethoven devenise o raritate în America epocii. Constatarea tinde să demonstreze că pînă și selecția operelor clasice ajunsese obiectul unui insidios proces de manipulare, adeseori în raport invers cu calitatea intrinsecă. Observația trebuie plasată într-un context mai larg ; criteriul „eficacității" duce nu numai la edificarea unui adevărat pantheon al *best sellers*-urilor dar și la transferuri de accente, cu efecte simptomatice, în interpretarea marilor opere clasice. Centrul de greutate se deplasează adeseori către melodiile cantabile, ușor memorabile, sau către crescendo-urile dinamice, cu priză energică imediată asupra sensibilității receptive : apare un cult al „ideii" muzicale, uitîndu-se faptul că tocmai conceptul de „idee" ar fi cu totul impropriu pentru structura muzicii clasice. Grandoarea lui Beethoven, subliniază Adorno, constă în subordonarea totală a elementului melodic particular întregului formal.

Practica „aranjamentelor" orchestrale este dezavuată cu nu mai puțină energie : raportul genuin între culoare

Scanned with OKEN Scanner

și formă este inevitabil alterat prin utilizarea unor asemenea tehnici. „Sărăcia coloristică" a unui Haydn sau Beethoven, în comparație cu descoperirile timbrice ale unui Berlioz sau Wagner, își are rațiunile ei : ea stă într-o adîncă relație cu preponderența principiului constructiv asupra elementului melodic singular. A căuta să-l pui în valoare pe cel din urmă, printr-un colorit luminos ostentativ, disociindu-l din unitatea dinamică căreia îi aparține, înseamnă a violenta sensul real al partiturii. Transcripția pentru orchestră de coarde a cîntecului de laudă din *Maeștrii cîntăreți* are un efect semnificativ : prin monotonia timbrică se pierd tocmai articulațiile care în versiunea wagneriană originală dau plasticitate muzicii. Captarea ascultătorului, fixat încrezător asupra melodiei unice și neîntrerupte a vocii superioare, se face cu prețul unui sacrificiu : cel al pluralității timbrelor din unitatea lied-ului. Sensibilitatea muzicologului și esteticianului, adînc ulcerată, reacționează tăios și caustic : exemplele de mai sus ilustrează presiunea invadantă a industriei culturale în intimitatea discursului muzical. Adorno vede în ele simbolul unui mecanism social, care nu cunoaște limite în afirmarea omnipotenței lui, gata să înfrîngă cu suveranitate rezistențele materialului muzical.

Articolul dedicat în 1958 stilului dirijoral al lui Arturo Toscanini, sub titlul *Die Meisterschaft des Maestro* (reprodus în volumul *Klangfiguren*, Suhrkamp, 1959) este, prin vehemența tranșantă a atitudinii negative, unul din textele cele mai caracteristice pentru gîndirea critică a lui Adorno. Era greu să ne imaginăm că o valoare atît de solidă, cu o reputație artistică ce părea definitiv omologată, ar putea fi supusă unei răsturnări atît de spectaculoase. Textul lui Adorno este însă mica sa capodoperă critică. Fără îndoială, meritele remarcabile ale lui Toscanini în destrămarea stilului tardiv-romantic de interpretare și în instaurarea unui cult al exactității (Sachlichkeit) și al rigorii în construcție sînt pe deplin recunoscute. Adorno îl numește un „Settembrini al muzicii", un soi de contra-papă al lui Furtwängler, făcînd aluzie nu numai la amestecul de claritate, luciditate, elan și brio din stilul expozeului său muzical, dar și la intran-

Scanned with OKEN Scanner

sigența atitudinii antifasciste. Nu putem reproduce aci, cu bogăția ei de exemple și nuanțe, argumentația lui Adorno. Să spunem doar că ceea ce i se reproșează, în esență, lui Toscanini este tocmai „perfecționismul" stilului său de interpretare. O fină analiză a transpunerii unor simfonii de Beethoven duce la concluzia severă că muzicii ca *proces* i se substituie muzica văzută ca *rezultat : unitatea* fixată prealabil, urmărită și impusă cu orice preț, într-un soi de goană năvalnică, duce la sacrificarea unor pauze, respirații, articulații lăuntrice, ramificații subtile etc., pe care urechea expertă și intransigentă a criticului le indică necruțător. Ceea ce ne interesează în demonstrația lui Adorno este din nou alergia extremă față de mașinalism sau funcționalism în interpretarea textului muzical. Recunoscîndu-i lui Toscanini calități excepționale în interpretarea părților orchestrale din Wagner (în primul rînd a celor din *Călătoria pe Rin a lui Siegfried),* Adorno afirmă totuși neted că *transcendența muzicii,* la Wagner ca și la Beethoven, ar rămîne inaccesibilă desăvîrșitului *maestro :* Toscanini ar fi „un demon fără demonie". Este pentru noi aproape sigur că antipatia dirijorului față de operele avangardei muzicale a jucat un rol deloc neglijabil în rechizitoriul malign al lui Adorno. Oricît de controversabil, textul rămîne revelator pentru metoda criticului : transformarea orchestrei într-o mașină implacabilă și cultul perfecțiunii tehnice exprimă, chiar în discursul muzical al lui Toscanini, cu toată integritatea subiectivă a dirijorului, mentalitatea dominantă într-un „veac tehnocratic".

O temă de meditație, extrem de interesantă pentru istoricul culturii contemporane, este faptul că, deși metoda critică a lui Adorno apare strîns înrudită cu cea a lui Lukács, concluziile lor estetice sînt diametral opuse. Energica afirmare a autonomiei artei este la Adorno, ca și la Lukács, într-o legătură dialectică necesară cu eteronomia ei : structura operei de artă, căreia i se recunoaște pe deplin autarhia, apare indisociabil condiționată, la unul ca și la celălalt, de geneza ei social-istorică. Interesul problemei stă în constatarea că, în spațiul unei relative comunități a instrumentelor intelectuale, Adorno

Scanned with OKEN Scanner

va deveni cel mai intransigent și unul dintre cei mai însemnați teoreticieni ai avangardei artistice, cea pe care Georg Lukács o va considera o etapă tranzitorie în dezvoltarea artei, o deviație de la linia de evoluție a marii arte. Nimeni nu a contestat cu atîta înverșunare teza lukácsiană și nimeni nu a făcut cu mai multă obstinație apologia artei moderne ca Theodor Wiesengrund Adorno. Judecata estetică fiind legată, la unul ca și la celălalt, de o filozofie a istoriei și de o concepție sociologică, se poate spune că analiza gîndirii estetice a lui Adorno se transformă inevitabil și într-o verificare critică a poziției lui Lukács, a soliditătii și coerenței ei.

Considerațiile lui Adorno asupra raporturilor dintre arta modernă și arta clasică (problemă-cheie și a gîndirii lukácsiene) au un caracter ambivalent ; cel care va sublinia cu tărie, pe de o parte, noutatea radicală a artei moderne și relația de discontinuitate între structura ei și tiparele artei clasice (comparația favorită fiind între avangarda muzicală vieneză a lui Schönberg, Webern, Alban Berg și clasicismul vienez : Haydn, Mozart, Beethoven), va căuta, pe de altă parte, să demonstreze că muzica modernă este, în fapt, un termen *ad quem* al întregii istorii a muzicii, prefigurată chiar de linia de dezvoltare a marii muzici clasice.

Paradoxul aparent în relația Lukács-Adorno este că cel din urmă va invoca tocmai *istoricitatea* artei, teză centrală a gîndirii marxiste (deci și lukácsiene), pentru a demonstra marea legitimitate estetică a artei de avangardă, în timp ce Lukács, revendicîndu-se sub raport teoretic din același principiu, o va contesta (pentru polemica Adorno-Lukács v. și textul nostru, *Cazul Lukács*, în volumul *Eseuri*, p. 449—457). Adversitatea față de ideea *invariantelor* în dezvoltarea artei este un leit-motiv al gîndirii lui Adorno : corolarul firesc va fi repulsia față de conceptul de sistem estetic. Opera sa finală *Teoria estetică* se va înfățișa, prin urmare, ca o suită discontinuă de reflecții asupra artei, evitîndu-se, prin mișcarea naturală a gîndirii (după mărturisirea autorului însuși), organizarea sistematică a materiei, în conformitate cu exemplul sistemelor estetice clasice (urmat, în epoca noastră, de Lukács,

dar și de un Nicolai Hartmann, de pildă). Interpretarea retrospectivă a unor opere din marea artă clasică în lumina experienței moderne și tentativa de întemeiere social-istorică a unei asemenea „lecturi" se numără printre cele mai originale contribuții ale lui Adorno : textul dedicat lui Bach, intitulat polemic : *Bach gegen seine Liebhaber verteidigt (Bach apărat împotriva adoratorilor săi)* și reprodus în volumul *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft* (1963), este unul dintre cele mai caracteristice pentru ambele aspecte ale gîndirii lui Adorno.

Înțelegerea muzicii lui Bach devine la Adorno, printr-un habitus tipic al modului său de gîndire, teatrul unei dispute ideologice. Obiectul animozității sale îl formează, de astă dată, cercurile de idolatri conservatori ai muzicii lui Bach, cei care gustă mai presus de toate „ordinea" din muzica marelui cantor și anatemizează orice tendință de „subiectivizare" a ei, ca un gest profanator. Muzicologul vede o legătură nemijlocită între apologia teologică a lui Bach, cu tendința de a circumscrie rezonanța muzicii sale în spațiul festivalurilor de orgă al orașelor baroce, și „moda ontologică", inspirată de cultul ordinei supra-individuale, din ideologia germană a anilor '50 (textul a fost dealtfel publicat pentru întîia oară în 1951).

Demonstrația polemică a lui Adorno se desfășoară în doi timpi. Fidel metodei sale de a pune pe primul plan configurațiile și forma internă a operei, nu intențiile sau programul compozitorului, Adorno descifrează în polifonia specifică a muzicii lui Bach, unde desfășurarea simultană a vocilor autonome are un ton afirmativ și o flexibilitate bine distincte de polifonia muzicii medievale, expresia unei subiectivități emancipate, situată dincolo de orizontul pur teologic. Tocmai analiza riguros intramuzicală îi furnizează argumentele împotriva istoricismului conservator, gata să exorcizeze orice idee de „modernitate" a lui Bach. Asimilarea integrală a stilului galant, vizibil deopotrivă în suitele franceze ca și în amplu construita uvertură franceză, prezența elementului liric și a celui grațios chiar în „Clavecinul bine temperat",

Scanned with OKEN Scanner

identificarea unor armonizări cu caracter plutitor, în mod deliberat vag, într-o dublă fugă din aceeaşi operă, alături de cromatismul relativ frecvent la Bach (Adorno nu ezită să vadă aci o prefigurare a lui Chopin cel tardiv), sînt invocate convingător de analist spre a-şi susţine teza unui Bach spontan, liber, nu lipsit de o nervoasă sensibilitate, ceea ce ar explica „modernitatea" unei muzici divizate în nenumărate faţete colorate.

Cu o egală intensitate, printr-o schimbare a axului demonstraţiei, este pus însă în valoare cel de-al doilea atribut fundamental al muzicii lui Bach : caracterul ei arhaic. Simpla enunţare a unei asemenea teze ne arată cît de departe era Adorno de extravaganţele estetiste ale celor care sînt gata să dispreţuiască originalitatea istorică a operelor trecutului pentru a le transfera arbitrar în circuitul modelor prezentului (ceea ce nu exclude, bineînţeles, vulnerabilitatea tezelor lui Adorno, însă dintr-o perspectivă superioară). Adorno afirmă răspicat că este cu neputinţă a se trece cu vederea prezenţa formelor tipice pentru muzica secolului XVII în operele lui Bach. Vorbind însă despre libertatea cu care Bach alege din tradiţia veche formele adecvate intenţiilor sale, Adorno propune o explicaţie aparent surprinzătoare : expresia subiectivităţii emancipate, fenomen incontestabil de progres, aduce cu sine primejdia ca „imanenta concordanţă" (die immanente Stimmigkeit) a operei să se piardă. Spre a para un asemenea pericol, Bach va tinde să realizeze acea fuziune între stilurile „galant" şi „învăţat" (Gelehrt und Galant), despre care a vorbit muzicologul Alfred Einstein în legătură cu clasicismul vienez : fiii lui Bach, afirma Adorno, ar fi plătit tocmai preţul manifestării timpurii a tendinţei „neînvăţate", deci a spontaneităţii lipsite de rigoarea şi densitatea formelor vechi. Este formulată observaţia paradoxală că o comparaţie între un rondo dintr-un concert de pian al lui Mozart şi presto-ul concertului italian al lui Bach ar indica, dincolo de elasticitatea şi caracterul diafan, mult mai pronunţate, ale stilului mozartian, o nuanţă de mecanicitate şi asprime a picturii pur muzicale la Mozart, faţă de discursul infinit

Scanned with OKEN Scanner

mediat în sine și neschematic al lui Bach [1]. Concluzia ni se pare semnificativă pentru metoda sociologico-estetică a lui Adorno : trăsăturile arhaice exprimă la Bach rezistența implicită față de tendințele de sărăcire și stereotipizare a muzicii, legate în mod paradoxal tocmai de progresul pe care îl reprezintă subiectivizarea ei crescîndă (muzicologul nu ezită să vorbească de progresiunea caracterului reificat, de marfă, al muzicii în epoca burgheză modernă). Întoarcerea spre trecut este la Bach o formă de utopie a viitorului : ea ar exprima aspirația spre concilierea subiectivității cu obiectivitatea.

Nu este o întîmplare că, discutînd estetica lui Adorno, ne oprim cu atîta stăruință asupra studiilor sale muzicologice. Fără a exclude din orizontul cercetării vasta sa activitate de critic literar (ilustrată de studiile reunite în cele trei volume intitulate *Noten zur Literatur)* sau reflecțiile asupra artelor plastice (textele despre baroc, funcționalism, inscripțiile la *Jeu de Paume*, dar și numeroasele referințe din *Estetică)*, apare limpede că, sub raport strict teoretic, tocmai muzica, datorită caracterului ei non-obiectual, este, prin dificultățile pe care le ridică, un teren privilegiat de experimentare a hermeneuticii sale. Să spunem de la început că sociologia muzicii propusă de Adorno se va distanța deopotrivă, în mod legitim, de vechile scheme ale metodei *geistesgeschichtliche*, inspirată de Dilthey (muzica lui Debussy situată în contextul picturii impresioniste franceze și al filozofiei lui Bergson, în spiritul unei metode stilistice-tipologice, folosită și la noi de Lucian Blaga), dar și de diversele forme ale sociologiei vulgare : de cele care, folosind metodele empiric-cantitative, urmăresc prin înregistrarea consumatorilor să identifice caracterul social al unei opere muzicale (ocolind adevăratul obiect : analiza structurii ei interne), dar și de cele care stabilesc legături nemijlocite între o situație istorică dată și structura operei, fără a ține seama de caracterul multiplu mediat al raportului între interioritate și exterioritate.

---

[1] Theodor W. Adorno, *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft*, München, DTV, 1963, p. 141.

Scanned with OKEN Scanner

Pari-ul estetic al lui Adorno, care multora dintre cei educați în spiritul muzicologiei tradiționale li se va părea neverosimil, este să demonstreze că gramatica discursului muzical, percepută adecvat în alcătuirea ei specifică, ne trimite în mod necesar, fără forțare și fără actul arbitrar al juxtapunerii, la un sens social determinat. Interesul poziției sale stă în faptul că el apără autonomia artei cu nu mai puțină vigoare decît intransigenții doctrinari ai autonomiei esteticului : caracterul incomensurabil al operei de artă în raport cu istorismul curent, caracterizat prin tendința de a reduce opera de artă la reflexul unei situații istorice preexistente, este o teză centrală a *Teoriei estetice*. Acceptînd distanța față de empirie ca o lege constitutivă a operei de artă, el va susține că însăși mișcarea polemică față de realitate implică prin definiție coprezența celei din urmă în imanența operei. Sintaxa operei muzicale nu poate fi redusă la o înțelegere pur tehnică ; transgresarea nemijlocirii ei către o percepție supra-tehnică : cea a sensului spiritual, social-istoric determinat, este impusă în mod efectiv de logica discursului muzical. Adorno este perfect conștient că tradiționaliștii și puriștii îi vor reproșa de a „auzi“ astfel prea *mult* ; efortul său principal va fi însă de a-și valida poziția, demonstrînd că pretinsa alunecare în extraestetic este de fapt constitutivă adecvatei percepții estetice. Exemplele sale pot părea uneori discutabile, după cum vor putea fi identificabile și stridențele unor explicații sociologiste, cu toate protestele programatice ale autorului, dar metoda sa nu rămîne mai puțin interesantă.

Criza ideii de *tonalitate* se află în centrul reflecției sale estetice asupra muzicii, ceea ce apare cu totul firesc la un spirit format în mediul avangardei vieneze, elev el însuși al lui Alban Berg și Eduard Steuermann. Pe un plan mai larg, se poate spune că metamorfozele formelor muzicale în perioada post-beethoveniană sînt adevăratul cîmp de desfășurare al filozofiei sale asupra muzicii. Principiul totalității dinamice în simfonismul beethovenian este un perpetuu centru de referință. Adorno vede în forma variațiunii dezvoltate și a tratării dinamice a temelor, în care motivele individuale sînt supuse unui proces de negație determinată, cu interferențe, declin și

Scanned with OKEN Scanner

prăbușire, culminînd pînă la urmă într-o grandioasă integrare (v. principiul reprizei) un *analogon* al procesului ca rezultat al propriei mișcări, și nu ca tipar impus din afară, din filozofia hegeliană. Analiza imanentă a discursului muzical beethovenian ar dezvălui astfel, fără extrapolări sau raționamente prin analogie, dinamica lăuntrică a unei mișcări sociale emancipatoare, dominată de principiul că declanșarea multitudinii energilor singulare va aduce cu sine, dincolo de dificultăți și complicații, realizarea unei totalități armonioase.

Străduința perpetuă de a descoperi în țesătura discursului muzical reflexul tensiunilor din viața socială este tipică pentru Adorno. Travaliul motivic-tematic al compozitorilor din perioada clasicismului vienez se desfășoară într-un „spațiu muzical" bine definit ; temele și dezvoltarea lor se raportează la un asemenea spațiu ca la un sistem de coordonate, care asigură o unitate și o coerență neîntreruptă desfășurării muzicale. Adorno vede în supremația armoniei și a homofoniei asupra polifoniei și contrapunctului, din muzica epocii clasice, reflexul unei situații istorice particulare : periplul și avatarurile subiectivității individuale, exprimate în travaliul motivic tematic, se află într-un raport tendențial de convergență cu *totalitatea*. Particularul și generalul, cu toate tensiunile existente (și pe care mai ales Beethoven le-a exprimat în mod superlativ la capătul perioadei clasice), tind încă spre o fuziune armonioasă. Fisurile progresive, culminînd cu dislocarea, produse în sistemul tonal clasic sînt privite ca reflexul divorțului tot mai neîmpăcat între pasiunile și aspirațiile indivizilor și caracterul tot mai represiv al totalității sociale (al „generalului") în societatea burgheză modernă. Rangul unei compoziții este decis de puterea cu care exprimă în tensiunile ei intramuzicale neîmpăcarea antagonismelor din viața socială. S-ar putea spune chiar, fără a greși, că Adorno nu acordă prea mult credit caracterului „armonios " al marii muzici clasice ; promisiunile revoluțiilor burgheze de a înfăptui convergența între interesele individuale și cele generale s-au dovedit iluzorii, antagonismele sociale au fost perpetuate, ceea ce nu ar putea să nu se răsfrîngă în structura discursului muzical.

Scanned with OKEN Scanner

Să urmărim mai îndeaproape raţionamentele lui Adorno, pentru a putea concretiza direcţia gîndirii sale. Preeminenţa totalităţii ca principiu în muzica beethoveniană este pusă, de pildă, în strînsă legătură cu încrederea plină de fervoare a compozitorului, impregnat de atmosfera efervescentului deceniu 1790—1800, în triumful umanităţii ca întreg. Adorno scria astfel în *Introducere în sociologia muzicii* (ciclu de douăsprezece prelegeri rostite la Universitatea din Frankfurt în 1961—1962) cu privire la inscripţia sensului social în însăşi factura intimă a discursului muzical beethovenian : „Cine ascultă Beethoven şi nu percepe nimic din burghezia revoluţionară, ecoul parolelor ei, dificultatea realizării lor, aspiraţia către acea totalitate în care raţiunea şi libertatea trebuie să fie garantate, îl înţelege tot atît de puţin ca şi cel care nu este în stare să urmărească purul conţinut muzical al bucăţilor sale, istoria internă a temelor care se desfăşoară înăuntrul lor“ [1].

Studiul *Kriterien der Neuen Musik* reprodus în primul volum al *Scrierilor muzicale : Klangfiguren*, vorbind despre conceptul de „sens“ în muzică, formulează ideea de mai sus într-un spirit asemănător : „La Beethoven el se lasă astăzi gîndit subt ideia de umanitate, astfel că întregul îşi afirmă întîietatea asupra momentelor singulare, din impulsul cărora el se constituie cu un soiu de viclenie a raţiunii ; la fel cum umanitatea are întîietatea asupra individualităţilor existente doar pentru sine, în care ea în acelaşi timp dăinuie“ [2].

Muzicologul nu şovăie însă să descopere chiar la Beethoven, acolo unde preeminenţa întregului părea să aibă prin definiţie o funcţie exaltantă şi eminamente pozitivă, un caracter *represiv* al totalităţii, reflex al caracterului societăţii burgheze înseşi : el consideră că problema *calităţii* lui Beethoven nu este „pur şi simplu independentă“ de un asemenea caracter represiv şi indică în

---

[1] Theodor W. Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, 1962, p. 72.

[2] Theodor W. Adorno, *Klangfiguren, Musikalische Schriften I, Suhrkamp* Verlag, Berlin und Frankfurt-am-Main, 1959, p. 279.

Scanned with OKEN Scanner

loviturile de timpan (die Paukenschläge), prezente de prisos în cîteva din uverturile sale, prezența lui indistinctă [1]; după cum este gata să descopere în caracterul afirmativ al *reprizei* din cîteva mari opere simfonice beethoveniene un aspect decorativ, exterior desfășurării muzicale propriu-zise și tonul autoritar al unui „So ist es" („așa este"), care ar forma „tributul silit" plătit chiar de Beethoven ideologiei libertare într-o societate clădită de fapt pe perpetuarea non-libertății [2].

Odată cu accentuarea contradicției între „dreptul divin" al omului ca individ suveran și eteronomia la care îl condamnă o societate construită pe principiul concurenței și al profitului, totalitatea își va pierde și în muzică spontaneitatea armonioasă din epoca marelui clasicism. Adorno se va opri frecvent asupra lui Brahms, ca un moment semnificativ în procesul de criză al formelor muzicale, glorios instituite în epoca de aur a clasicismului. Fibra adevărată a muzicii lui Brahms o constituie starea de spirit a individului condamnat tot mai mult la izolare și dureroasă însingurare; dialecticianul Adorno observă însă cu subtilitate că întrucît „privatizarea" individului este înconjurată în muzica lui Brahms de aura melancoliei și îngrijorării, fiind deci resimțită ca o stare negativă (ceea ce implică, în reversul ei, nostalgia către starea armonioasă a totalității pierdute), negația este negată. La Brahms principiul totalității nu mai are spontaneitatea triumfătoare din muzica beethoveniană (reflex, acolo, al încrederii nealterate într-o societate justă); pierzîndu-și evidența, el trebuie recucerit printr-un travaliu dificultuos: Adorno nu ezită nici de astă dată să vadă în năzuința lui Brahms de a rămîne fidel marilor forme clasice aspectul „academic" al muzicii sale, deci un reflex „ideologic" (în sensul negativ al cuvîntului). Fibra autentică a muzicii lui Brahms: însingurarea subiectului liric, nu se acordă decît grație unui compromis cu limbajul colectiv al formei muzicale tradiționale; „fibra și forma" încep de fapt să se separe la Brahms.

---

[1] *Ibid.*, p. 280.

[2] Theodor W. Adorno, ***Einleitung in die Musiksoziologie***, p. 217.

HERBERT MARCUSE — O BIOGRAFIE INTELECTUALĂ

S-au împlinit, în 1975, cinci decenii de cînd a apărut prima lucrare înregistrată în bogata listă a scrierilor lui Herbert Marcuse : este vorba de o simplă bibliografie a operelor lui Schiller, întocmită pe baza utilizării unei biblioteci-Schiller numită *die Trämelsche Schiller-Bibliothek*. Lucrarea nu pare a avea vreo semnificaţie deosebită, de vreme ce nici unul dintre comentatorii operei lui Marcuse nu i-au acordat vreo atenţie (este posibil să fie un simplu exerciţiu universitar, destinat să îndeplinească o formalitate academică). Schiller, şi în special *Scrisorile asupra educaţiei estetice*, vor fi însă o prezenţă, deloc neglijabilă, în opera de mai tîrziu a gînditorului. Herbert Marcuse îl va evoca pe Schiller, atît în *Eros şi civilizaţie* cît şi în conferinţa *Ideea de progres în lumina psihanalizei*, drept unul dintre principalii precursori ai unei civilizaţii non-represive, clădite pe suprimarea dualismului între simţuri şi intelect şi pe libera afirmare a tuturor facultăţilor umane (o societate construită pe principii estetice, în care liberul *joc* al aptitudinilor umane ar fi singura forţă inspiratoare). Am amintit însă data de mai sus spre a evidenţia, mai ales, vastitatea intervalului de timp în care se înscrie activitatea filozofică a lui Marcuse : chiar dacă am lua în consideraţie doar anul publicării primului său studiu mai important *Contribuţii la o*

Scanned with OKEN Scanner

fenomenologie a materialismului istoric (text apărut în *1928*, în numărul special dedicat de revista *Philosophische Hefte* scrierii lui Martin Heidegger *Sein und Zeit)*, se poate spune, făcînd bilanțul unei aproape jumătăți de veac de travaliu filozofic intens, că Herbert Marcuse nu a rămas cu nimic dator secolului său, ci dimpotrivă l-a marcat adînc, investindu-și întreaga sa energie intelectuală în lupta pentru o cauză intelectuală și socială, căreia i s-a dedicat încă din tinerețe.

Categoriile fundamentale ale marxismului (mai exact : ale materialismului istoric) au stat aproape tot timpul în centrul reflecției sale filozofice (despre excepția pe care o reprezintă prima sa carte despre Hegel, vom vorbi mai jos). De la cel dintîi studiu filozofic, amintit anterior, care debutează cu exegeza unor concepte marxiste, folosind în special, dar nu exclusiv, *Ideologia germană* și *Sfînta familie* ale lui Marx și Engels, și pînă la ultimele texte care ne stau la îndemînă : conferințele din anii 1974—1975 reunite în volumul *Zeit-Messungen (Măsurători ale timpului)*, apărut în 1975 la editura Suhrkamp din Frankfurt-am-Main, marxismul a fost placa turnantă în jurul căreia gravitează gîndirea lui Marcuse (despre natura cu totul particulară a utilizării conceptelor marxiste în scrierile sale vom avea ocazia să ne ocupăm pe larg). Era nevoie să facem răspicat, din capul locului, o asemenea precizare, deoarece masa prejudecăților acumulate în jurul scrierilor lui Marcuse a pus adeseori în umbră un fenomen care ține de domeniul evidenței. Interesul pentru gîndirea lui Marx nu a fost însă niciodată, la Marcuse, unul pur teoretic ; dimpotrivă, chiar de la început, gîndirea sa a vizat planul „acțiunii radicale" ; nu o *philosophia perennis* a urmărit să elaboreze Herbert Marcuse, ci o „teorie critică" a vieții sociale, cu o scadență inevitabilă *in politicis*. Ea a venit, printr-o explozie puțin previzibilă, în ultimii ani de la sfîrșitul deceniului al șaptelea ; sălile uriașe, umplute pînă la refuz, îndeosebi de tinerii contestatari, care îl urmăreau cu o atenție încordată și îl aclamau pe filozoful, devenit subit simbolul teoretic al mișcării lor, au fost expresia materială extremă a unei dimensiuni perpetuu prezente în gîndirea lui Marcuse.

Scanned with OKEN Scanner

Să nu uităm că Herbert Marcuse, născut în 1898 la Berlin, dintr-o familie înstărită, s-a înscris încă din adolescență, la sfîrșitul primului război mondial, în partidul social-democrat german și a făcut parte dintr-un consiliu al soldaților, creat în Berlinul anilor 1917—1918, după modelul sovietelor din Rusia. El a părăsit însă partidul în 1919, în semn de protest, imediat după asasinarea Rosei Luxemburg și a lui Karl Liebknecht, dezgustat de revizionismul social-democrației și de acțiunea trădătoare a leaderilor ei față de cauza proletariatului. Marcuse va mărturisi mult mai tîrziu, cu ocazia unei dezbateri la Universitatea Liberă din Berlin, că adversitatea față de politica social-democrației, de colaborare cu forțele „destructive și represive", nu l-a mai părăsit de atunci niciodată [1]. După eșecul revoluției germane din 1919, Marcuse s-a retras din activitatea politică și s-a consacrat studiilor de filozofie la universitățile din Berlin și Freiburg. Teza de doctorat (dizertația), susținută în 1923, are un subiect neașteptat : *Der Künstler-roman* (romanele în care artiștii joacă rolul de principali protagoniști), motiv pe care nu-l vom regăsi, ca obiect de interes particular, în activitatea sa ulterioară. La sfîrșitul deceniului al treilea, în 1929, după șase ani petrecuți la Berlin, el se reîntoarce la Freiburg, unde va studia cu Husserl și Heidegger, își va inaugura activitatea publicistică în paginile revistelor *Philosophische Hefte* a lui Maximilian Beck, *Die Gesellschaft* a lui Rudolf Hilferding și *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialgeschichte*, iar în 1932 va susține ceea ce germanii numesc *die Habilitationsschrift* (adevărata teză de doctorat), sub conducerea lui Martin Heidegger ; ea va deveni prima sa carte *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (*Ontologia lui Hegel și teo-*

---

[1] Herbert Marcuse, *La fine dell'utopia*, Bari, Laterza, 1968, p. 83—84. Informații despre biografia lui Marcuse pot fi găsite atît în cartea lui Martin Jay *The Dialectical Imagination, A History of the Frankfurt School and the Institut of Social Research, 1923—1950*, Boston. Toronto, Little Brown and Company, 1973, p. 28, 71 și urm., cît și în voluminoasa monografie a lui Jean-Michel Palmier, *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche*, Paris, Editions Pierre Belfond, 1973, p. 15 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

ria istoricității), apărută în același an la editura Klostermann din Frankfurt.

Cînd se va scrie istoria marxismului din secolul nostru, ea va fi privită, sîntem siguri, drept unul din cele mai complicate și mai pasionante capitole din întreaga istorie a filozofiei. Se poate spune, considerînd lucrurile retrospectiv, că scena ei a fost teatrul unora dintre cele mai surprinzătoare itinerarii ideologice și al unor aventuri intelectuale unice (în sensul superior al cuvîntului), cunoscînd aliaje și conversiuni dintre cele mai revelatoare. Puterea de atracție a marxismului, sub impulsul unei evidențe sociale constrîngătoare, s-a exercitat adeseori asupra unor gînditori formați la școala unor curente filozofice opuse. Este cazul, pînă la un punct, chiar cu cîțiva din reprezentanții proeminenți ai școlii de la Frankfurt : nu se poate ignora faptul că Max Horkheimer a fost încă din tinerețe (și a rămas !) un admirator al operei lui Schopenhauer, înainte de a se nutri din opera lui Hegel și Marx, că Adorno, consacrîndu-și prima sa lucrare importantă unui aspect central al operei lui Kierkegaard, se va arăta receptiv la critica lui Kierkegaard împotriva sistemului hegelian, că Herbert Marcuse a fost inițial, paralel cu interesul său viu pentru problematica marxismului, un discipol al lui Husserl și mai ales al lui Heidegger. Sartre și Merleau-Ponty vor fi, mai tîrziu, exemple analoage, conversiunea lor spre tezele materialismului istoric producîndu-se după ce trecuseră prin școala lui Husserl și Heidegger, ceea ce va pune, în moduri diferite, o amprentă decisivă asupra întregului lor itinerariu intelectual. S-au creat astfel situații teoretice aparent dintre cele mai paradoxale, prin coexistența în spațiul aceluiași scris filozofic a unor orientări eterogene. Biografia intelectuală a lui Herbert Marcuse ni se pare tipică în această privință.

Este un motiv de interogație pentru toți comentatorii operei sale, și de inevitabilă uimire pentru iubitorii de coerență și rigoare în articularea discursului filozofic, modul în care Marcuse a putut să „concilieze" în primele sale texte voința de a promova o teorie marxistă a acțiunii sociale cu aderiunea la tezele fundamentale ale lui Heidegger din *Sein und Zeit* și la conceptul de „istorici-

tate" din *filozofia vieţii* a lui Wilhelm Dilthey. Spre a înţelege o asemenea fuziune sui generis, trebuie să ţinem seama că autorul studiului din 1928 *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* aparţinea acelei generaţii a tinerilor de stînga care nutreau o aversiune declarată împotriva tendinţelor dominante în gîndirea marxistă din perioada Internaţionalei a II-a : „naturalizarea" vieţii sociale, prin tratarea legilor procesului social ca fiind quasi-identice în acţiunea lor cu cele din cîmpul naturii, cultul *faptelor*, împotriva căruia se ridicase în frenezia sa revoluţionară încă tînărul Lukács, la începutul anilor douăzeci, invocînd faimoasa exclamaţie idealistă a lui Fichte : „desto schlimmer für die Tatsachen" (cu atît mai rău pentru fapte), reducerea marxismului la o „sociologie ştiinţifică", contrariau profund, prin inevitabila diminuare a rolului subiectivităţii revoluţionare, la Kautsky ca şi la Max Adler, elanul către acţiune radicală şi practică transformatoare al generaţiei lui Herbert Marcuse. Anti-naturalismul filozofic l-a condus pe tînărul Marcuse nu numai să pună pe primul plan al reflecţiilor sale conceptele de devenire *(Geschehen)* şi istoricitate *(Geschichtlichkeit)*, dar şi să-şi caute punctul de sprijin într-un concept al fiinţei umane care făcea din emergenţa liberă a posibilităţilor şi instituirea unei temporalităţi originare fundamentul său, în opoziţie cu inerţia existenţei naturale, prinsă în reţeaua determinărilor obiective : conceptele heideggeriene, sinonime, de *Dasein* şi *Existenz* (realitatea umană, concepută ca existenţă-în-lume, *In-der-Welt-Sein)*, în opoziţie cu simpla existenţă-dată sau cu cea ustensilizată *(Vorhandenheit* şi *Zuhandenheit)* l-au fascinat imediat pe Marcuse. Este un spectacol intelectual cît se poate de interesant să vezi cum, printr-o subtilă ţesătură de *malentendu*-uri, năzuinţa către o acţiune socială radicală a unui tînăr intelectual de stînga credea a putea găsi în critica subiectului pur contemplativ-teoretic (în speţă : a *cogito*-ului cartezian) şi în situarea pe primul plan a subiectului „existenţial", cu toate rădăcinile implantate în-lume, din *Sein und Zeit* a lui Heidegger, zona de confluenţă a marxismului şi heideggerianismului. Cînd Herbert Marcuse scria în 1928 că *Sein und Zeit* este o carte care „pare

Scanned with OKEN Scanner

tate" din *filozofia vieţii* a lui Wilhelm Dilthey. Spre a înţelege o asemenea fuziune sui generis, trebuie să ţinem seama că autorul studiului din 1928 *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* aparţinea acelei generaţii a tinerilor de stînga care nutreau o aversiune declarată împotriva tendinţelor dominante în gîndirea marxistă din perioada Internaţionalei a II-a : „naturalizarea" vieţii sociale, prin tratarea legilor procesului social ca fiind quasi-identice în acţiunea lor cu cele din cîmpul naturii, cultul *faptelor*, împotriva căruia se ridicase în frenezia sa revoluţionară încă tînărul Lukács, la începutul anilor douăzeci, invocînd faimoasa exclamaţie idealistă a lui Fichte : „desto schlimmer für die Tatsachen" (cu atît mai rău pentru fapte), reducerea marxismului la o „sociologie ştiinţifică", contrariau profund, prin inevitabila diminuare a rolului subiectivităţii revoluţionare, la Kautsky ca şi la Max Adler, elanul către acţiune radicală şi practică transformatoare al generaţiei lui Herbert Marcuse. Anti-naturalismul filozofic l-a condus pe tînărul Marcuse nu numai să pună pe primul plan al reflecţiilor sale conceptele de devenire *(Geschehen)* şi istoricitate *(Geschichtlichkeit)*, dar şi să-şi caute punctul de sprijin într-un concept al fiinţei umane care făcea din emergenţa liberă a posibilităţilor şi instituirea unei temporalităţi originare fundamentul său, în opoziţie cu inerţia existenţei naturale, prinsă în reţeaua determinărilor obiective : conceptele heideggeriene, sinonime, de *Dasein* şi *Existenz* (realitatea umană, concepută ca existenţă-în-lume, *In-der-Welt-Sein)*, în opoziţie cu simpla existenţă-dată sau cu cea ustensilizată *(Vorhandenheit* şi *Zuhandenheit)* l-au fascinat imediat pe Marcuse. Este un spectacol intelectual cît se poate de interesant să vezi cum, printr-o subtilă ţesătură de *malentendu*-uri, năzuinţa către o acţiune socială radicală a unui tînăr intelectual de stînga credea a putea găsi în critica subiectului pur contemplativ-teoretic (în speţă : a *cogito*-ului cartezian) şi în situarea pe primul plan a subiectului „existenţial", cu toate rădăcinile implantate în-lume, din *Sein und Zeit* a lui Heidegger, zona de confluenţă a marxismului şi heideggerianismului. Cînd Herbert Marcuse scria în 1928 că *Sein und Zeit* este o carte care „pare

Scanned with OKEN Scanner

să însemne un punct de cotitură în istoria filozofiei : punctul în care filozofia burgheză se dizolvă pe sine dinăuntru și deschide drum liber către o știință «concretă» nouă" [1], este evident că opera lui Heidegger îi apărea ca o ruptură cu „teoricismul" și raționalismul idealist al filozofiei burgheze clasice, în speță cu subiectul ei pur logic și cogitativ, și ca o redeschidere a contactului cu subiectul real, practic, „existențial", promovat de Marx și reactualizat, în concepția sa, printr-o inițiativă filozofică radicală, de Heidegger. Seducția exercitată de Dilthey se explică într-un mod asemănător : întemeietorul *filozofiei vieții* afirmase în mod programatic, mai ales în cartea sa *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1905/1910), prețuită în mod deosebit de Marcuse, că preeminența subiectului pur teoretic al raționalismului clasic trebuie curmată și înlocuită prin unitatea între subiectul practic și cel teoretic, între cel volitiv și cel apetitiv, simbolizată de conceptul-cheie al filozofiei sale inovatoare : cel de *viață* (Leben). Oricine se poate întreba în mod legitim cum a putut Marcuse să postuleze cu atîta ușurință o fuziune firească între conceptul de *istoricitate* al lui Dilthey sau Heidegger și cel al marxismului, cînd se știe că Dilthey (și în prelungirea lui directă Heidegger) au instituit o cezură radicală între cauzalitatea naturii și devenirea istoriei, tăgăduindu-i celei dintîi orice drept de cetate în cîmpul istoricității și revendicînd pentru cea de a doua o auto-mișcare emancipată de constrîngerile și imperativele șirurilor cauzale obiective (de aci faimoasa expulzare a „explicației", „das Erklären", ca metodă proprie exclusiv științelor naturii, din cîmpul științelor spiritului, unde ar domina „das Verstehen", „comprehensiunea").

Există într-adevăr în studiul amintit al lui Marcuse un pasaj care nu poate să nu ne rețină atenția în mod special. Autorul statuează o distincție tranșantă între *natură* și *istorie*, admițînd posibilitatea unei științe dialec-

---

[1] Herbert Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, în volumul Herbert Marcuse / Alfred Schmidt, *Existentialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt-am-Main, Europäische Verlagsanstalt, 1973, p. 54.

tice a naturii doar în măsura în care natura este încorporată ca obiect al istoriei umane, dar negînd atributul dialecticității sau istoricității naturii în sine, independentă de conștiința umană (acum apare pentru prima oară și polemica lui Marcuse cu conceptul de „dialectică a naturii", formulat de Engels). „Fizica matematică tratează obiectul ei făcînd într-adevăr abstracție de orice istoricitate, și poate să o facă în mod îndreptățit, deoarece *ființa* naturii (das *Sein* der Natur) nu este istorică așa cum este existența realității-umane (des Daseins). Natura *are* istorie, ea însă nu *este* istorie. Existența (realitatea-umană, das Dasein) este istorie" [1]. Eroarea pe care o comite aci Marcuse nu este cîtuși de puțin benignă și problema istoricității sau anistoricității naturii nu este deloc insignifiantă pentru destinul gîndirii marxiste. Sub raportul observației neprevenite a faptelor, apare clar că după teoria cosmogonică a lui Kant-Laplace și cea a evoluției speciilor a lui Darwin, sau după descoperirile astrofizicii și fizicii moderne, a vorbi despre caracterul anistoric al naturii („Natura... nu *este* istorie") echivalează cu un contra-sens, sau pur și simplu cu un neadevăr. Privită în contextul ei istoric, atitudinea lui Marcuse se explică prin convingerea sa că numai grație de-naturalizării existenței umane, prin instituirea unei frontiere abrupte între imperiul spațialității cuantificabile a naturii și emergența temporalității și istoricității odată cu apariția subiectului uman, se va pune capăt scientismului în înțelegerea marxismului și se va redeschide calea către instaurarea unei subiectivități revoluționare. Heideggerianizarea marxismului se voia astfel la tînărul Marcuse, în mod paradoxal, un produs al activismului și radicalismului său revoluționar. Ideea că istoricitatea existenței umane nu poate fi înțeleasă fără a ține seama de înrădăcinarea în adevărata ei preistorie : istoricitatea naturii, că formele de *devenire* a naturii (mișcarea, interacțiunea, dispariția unor însușiri „inutile" în favoarea altora „utile" în cîmpul naturii animale etc.) se vor regăsi, într-o formă bineînțeles calitativ modificată, grație apariției conștiinței, în istoricitatea vieții umane, nu a format obiectul unui

[1] *Ibid.*, p. 68—69.

Scanned with OKEN Scanner

examen serios din partea lui Herbert Marcuse. Teza identității între identitate și non-identitate în comparația dintre istoria naturii și istoria vieții sociale i-a rămas străină. Adevărul este că aprehensiunea sa viza orice înțelegere pur categorial-teoretică a lumii, întemeiată, după exemplul științelor naturii, pe principiul cauzalității, deoarece ea ar fi legitimat, nici mai mult nici mai puțin, viziunea „burgheză" asupra ființei umane, ca un simplu „lucru" (un „subiect-obiect"), prins în rețeaua unei multiplicități de alte „lucruri" ; conceptele de „viață" al lui Dilthey și de „existență" al lui Heidegger, prin instituirea unui antagonism polar între *istoricitatea* sau *existențialitatea* omului și obiectualitatea moartă a naturii, îi apăreau ca tot atîtea antidoturi împotriva unei înțelegeri „reificate", de tip pur burghez, asupra ființei umane și ca tot atîtea instrumente intelectuale pentru realizarea acelei „Durchbrechung der Verdinglichung" [1] (străpungeri a reificării) către care aspira frenezia sa activistă.

Începuturile filozofice ale lui Herbert Marcuse stau așadar sub semnul unei originale conjuncții a unor teze ale dialecticii marxiste cu modul de gîndire fenomenologic și existențialist. Contradicțiile societății capitalismului tardiv, cea între esența umană și tipul ei de existență, între nivelul forțelor de producție și relațiile de producție existente, sînt indicate de pe acum cu o sagacitate care o prevestește direct pe cea de mai tîrziu ; reificarea generalizată a existenței umane în condițiile unui asemenea tip de societate este denunțată fără echivoc [2] ; textul *Beiträge zu einer Phänomenologie des historichen Materialismus* se încheie cu un elogiu al acțiu-

---

[1] Cf. *ibid.* pag. 82. Expresia va reveni frecvent : v. de pildă studiul *Zum Problem der Dialektik* (II) în revista *Die Gesellschaft*, 1931, p. 557 și cartea despre Hegel, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, Klostermann, 1932, p. 291, 299 și 304 (aici era însă folosită expresia „Durchbrechung der Vergegenständlichung" — străpungere a obiectivării ! —, sub influența directă a lui Hegel, care se va menține și în gîndirea de mai tîrziu a lui Marcuse).

[1] Cf. studiul *Über konkrete Philosophie* apărut inițial în *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1929), trad. franceză în vol. *Philosophie et Révolution*, Paris, Denoël / Gonthier, 1967, p. 136 și 140—141.

nii revoluționare a proletariatului, ca singură cale de salvare a societății contemporane [1]. În același timp Marcuse interpretează eliberarea de sub imperiul reificării burgheze în termenii strict heideggerieni ai smulgerii din cîmpul existenței *inautentice* (Verfallenheit) în favoarea instaurării celei *autentice* [2], adoptă conceptul heideggerian de „Geworfenheit" (omul e o ființă azvîrlită în lume, unde își valorifică posibilitățile) ca o garanție împotriva „determinismului burghez" [3] și vede în conceptul lui Husserl de „intenționalitate" un punct de sprijin pentru afirmarea drepturilor subiectivității împotriva oricărui pozitivism naturalist. Fără îndoială, Marcuse era prea lucid ca să nu-și dea seama de acutele implicații solipsiste ale conceptului heideggerian de existență-umană (Dasein); el considera că puterea inovatoare a analiticii existenței umane întreprinse de Heidegger se oprește tocmai în pragul structurii *materiale* a vieții sociale, de care filozofia expusă în *Sein und Zeit* nu putea da cu nici un chip socoteală [4]; era tocmai terenul în care s-ar fi afirmat suveranitatea deplină a materialismului istoric, singura teorie aptă să pună în valoare determinările multiple și contradicțiile vieții sociale. Totul se petrecea la tînărul Marcuse ca și cum teoria marxistă a vieții sociale, expusă prin categoriile materialismului istoric, ar fi avut nevoie de o întemeiere filozofică mai adîncă, într-o „antropologie existențială" de tipul celei formulate de Heidegger, prin radicalizarea unor idei ale lui Dilthey, ca o garanție a puterii subiectului uman de a se institui în istorie drept factor de acțiune radicală (de aci și simpatia pentru conceptul heideggerian, cu rezonanță „decizionistă", al „puterii de hotărîre" — *Entschlossenheit*, pe care o descoperim în același text al lui Marcuse).

Ni se pare incontestabil că în viziunea filozofică inițială a lui Marcuse planul „rațiunii practice" avea o preeminență categorică asupra celui al „rațiunii pure" (cum se întîmplase cîndva și cu tînărul Hegel), că interesul

---

[1] *Op. cit.*, pag. 83—84.
[2] *Ibid.*, pag. 65.
[3] *Ibid.*, pag. 60.
[4] *Ibid.*, pag. 62.

Scanned with OKEN Scanner

pentru filozofie ca *theoria*, ca înțelegere a categoriilor existenței, era cu totul subordonat interesului pentru acțiunea ei „existențială", ca factor de transformare a condiției umane. De aci și înclinația sa pronunțată pentru filozofiile de tip „existențial", de la Kierkegaard și Dilthey la Heidegger, ca și iluzia sa că ar putea realiza un conjunct între asemenea doctrine și filozofia revoluționară a marxismului. Textul din 1929 *Despre filozofia concretă* este cît se poate de elocvent ; autorul declara a se interesa nu atît de ideea „adevărului" în sine, cît de cea a „validității" *(Geltung)*, cu alte cuvinte de puterea de incidență a adevărului asupra existenței umane și sfîrșea printr-un elogiu al tipului de „filozofie" practicat de Kierkegaard : filozofia ca gest de subversiune existențială, provocatoare de „scandal" sau de „credință", zguduind conștiința umană și smulgînd-o certitudinilor „intemporale" spre a o arunca în vîltoarea *hic et nunc*-ului istoric [1]. Nu trebuie însă să cădem în păcatul „agravării simptomului" : oricît interes ar fi arătat Marcuse unor asemenea direcții de gîndire (și el nu va rămîne fără ecou în dezvoltarea sa ulterioară), nervul inspirator al preocupărilor sale fiind elaborarea unei teorii revoluționare a *vieții sociale*, era normal ca punctul de greutate al ideilor sale să devină treptat *dialectica*, înțeleasă ca singura teorie cuprinzătoare a realității în transformarea ei revoluționară.

Cît de puternică era vocația sa pentru gîndirea dialectică se vede și din *veto*-ul categoric pus încercării lui Max Adler de a kantianiza marxismul ; ideea de a întemeia doctrina marxistă a vieții sociale pe un sistem de categorii teoretice *a priori*, după modelul metodei transcendentale a lui Kant, trezea în Marcuse o energică împotrivire și el îi opune analiza imanentă a *existenței* sociale, bazată pe metoda dialectică, drept singura cale de descifrare a mecanismelor sociale. Este interesant însă că transcendentalizarea marxismului îl indispunea mai ales

[1] Herbert Marcuse, *Über konkrete Philosophie*, trad. franceză în vol. cit., p. 121—156. Textul a fost reprodus recent și în volumul Herbert Marcuse / Alfred Schmidt, *Existentialistiche Marx-Interpretation*, ed. cit., pag. 85—110.

Scanned with OKEN Scanner

pe Marcuse deoarece, în ochii săi, ea ducea inevitabil la o congelare a vieții sociale în tiparele unei înțelegeri pur contemplativ-teoretice și la o „devalorizare a practicii radicale“ [1]. Antipatia sa față de transformarea marxismului dintr-o „teorie a revoluției proletare“ într-o „sociologie științifică“ este și aci neted exprimată [2]. Gînditorii marxiști pe care îi celebra Marcuse erau cei care restauraseră dialectica în marile ei drepturi : Georg Lukács din *Geschichte und Klassenbewusstsein,* Karl Korsch din *Marxismus und Philosophie* (lui Korsch îi dedică Marcuse un elogiu semnificativ în introducerea la textul său *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit : Wilhelm Dilthey*, publicat în *Die Gesellschaft,* 1931) și Ernst Bloch din *Der Geist der Utopie* [3].

Drumul spre veritabila asimilare a dialecticii nu a fost însă cîtuși de puțin unul rectiliniu. Se ivește din nou întrebarea legitimă cum putea fi conciliată admirația pentru Heidegger și Kierkegaard, gînditori situați prin întreaga lor orientare la antipodul lui Hegel (al doilea fiind chiar cel mai ilustru adversar al hegelianismului în secolul trecut) cu îmbrățișarea fără rezerve a metodei dialectice, glorificată de Marcuse în diversele ei forme, de la Platon la Hegel și Marx ? Nu mai puțin problematică, ridicînd grave și îndreptățite semne de întrebare, este și fuziunea Dilthey-Hegel, preconizată în primele texte ale lui Marcuse, culminînd cu cartea *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* din 1932. S-ar spune că, în cazul din urmă, fuziunea are un

---

[1] Herbert Marcuse, *Transzendentaler Marxismus ?*, în *Die Gesellschaft,* 1930, p. 328.

[2] *Ibid.*

[3] O mărturie precisă poate fi găsită în cuvintele introductive ale conferinței rostite de Marcuse la Korçula în 1968, cu prilejul unui congres al filosofilor dedicat operei lui Marx : „Mă bucur și sînt mîndru că pot vorbi astăzi în prezența lui Ernst Bloch, a cărui operă *Spiritul Utopiei,* apărută cu peste patruzeci de ani în urmă, a influențat cel puțin generația mea și a arătat cît de realiste pot fi conceptele utopice, cît de strîns legate cu acțiunea, cu practica“ (cf. textul *Libertate și Necesitate. Considerații pentru o nouă determinare a lor,* în vol. *Marx und die Revolution,* 1970, Frankfurt-am-Main, ed. suhrkamp, p. 12).

Scanned with OKEN Scanner

aspect mai puţin contrariant şi paradoxal, dacă ne gîndim la faptul că Dilthey este autorul unei celebre cărţi dedicate tînărului Hegel : *Die Jugendgeschichte Hegels* [1] (1905—1906), lucrare care a exercitat o covîrşitoare influenţă asupra întregului neo-hegelianism din deceniile următoare. Aci atingem o problemă complicată, pe care nici una dintre cărţile de sinteză dedicate şcolii de la Frankfurt şi operei lui Marcuse (din cele pe care le cunoaştem), nu a rezolvat-o în mod satisfăcător : cea a relaţiei cu neo-hegelianismul [2].

„Renaşterea lui Hegel", promovată în Germania de curentul neo-hegelian, inaugurată de studiile lui J. Ebbinghaus, *Relativer und absoluter Idealismus* şi Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus,* ambele din 1910, şi prelungită apoi de masivele lucrări ale lui R. Kroner şi H. Glockner în deceniile de după primul război mondial, s-a distins prin cîteva particularităţi, incriminate cu extremă vigoare de Georg Lukács în capitolul dedicat neohegelianismului din cartea sa *Distrugerea Raţiunii* (1954) : instituirea unui raport de filiaţie directă între opera lui Kant şi cea a lui Hegel, deci o tendinţă de „kantianizare" a hegelianismului şi, implicit, de obnubilare a inovaţiilor radicale aduse cu sine de opera lui Hegel ; interpretarea categoriilor principale ale dialecticii lui Hegel prin prisma conceptului fundamental al lui Dilthey : *das Leben* („viaţa"), ceea ce echivala cu o silnică integrare a operei lui Hegel în şirul filozofiilor romantice ale vieţii (de pildă nivelarea artificială a antagonismelor între Hegel şi Schleiermacher,

---

[1] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften,* IV Band, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus,* Leipzig und Berlin, 1921, Verlag von B. G. Teubner.

[2] Ne referim deopotrivă la lucrarea lui G. E. Rusconi *La teoria critica della società,* Bologna, il Mulino, 1968, cît şi la excelenta *The Dialectical Imagination* a lui Martin Jay. Jean-Michel Palmier, în *Marcuse et la nouvelle gauche,* nu şi-a dat osteneala să analizeze primele texte ale lui Marcuse, lucru care nu se poate spune despre ceilalţi doi comentatori (în special Rusconi a făcut o descriere conştiincioasă şi pertinentă a lor, fără însă a aborda frontal problema semnalată de noi mai sus).

Scanned with OKEN Scanner

Jacobi sau Schelling); elogiul programatic al *tînărului* Hegel, cel care ar fi fost însufleţit încă de un „mistic panteism", spre a folosi formula lui Dilthey (categoric infirmată de Lukács) în opoziţie cu *maturul* Hegel, care ar fi sacrificat treptat inspiraţia sa genuină pe altarul „panlogismului" etc. Ar fi absurd să tăgăduim faptul evident că prima carte despre Hegel a lui Herbert Marcuse poartă sigiliul unor trăsături ale curentului neo-hegelian. Ni se pare în acelaşi timp limpede că, dacă o privim în contextul istoric al *devenirii* lui Marcuse (atît al scrierilor sale anterioare din *Die Gesellschaft* cît şi al operelor ulterioare), asimilarea ei — în spiritul celei efectuate de Lukács în capitolul din *Distrugerea Raţiunii*[1] — cu o operă tipică a direcţiei neo-hegeliene, adăugîndu-se circumstanţa agravantă a heideggerianismului, este destinată, prin absenţa unor nuanţe importante, să rămînă nesatisfăcătoare. Ceea ce ne interesează aci, de fapt, nu este atît cartea despre Hegel, cît *ansamblul* primei perioade din activitatea lui Marcuse, a cărei justă caracterizare este menită să ducă la o judecată echitabilă şi asupra evoluţiei sale ulterioare. Spre a marca situaţia particulară a lui Marcuse în raport cu orientările dominante ale neo-hegelianismului este suficient să atragem atenţia asupra unui fapt prea puţin preţuit şi valorificat pînă acum din unghiul de vedere al problemei amintite: prima confruntare explicită cu problemele dialecticii i-a fost prilejuită lui Marcuse de o severă analiză critică a uneia dintre cărţile reprezentative ale curentului neo-hegelian, lucrarea în două volume a lui Siegfried Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart (Dialectica în filozofia prezentului*, vol. I 1929, vol. II 1931).[2] Polemica este cu atît mai revelatoare cu cît Marck aparţinea ramurii „de stînga" a curentului

---

[1] Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1955, Aufbau-Verlag, Berlin, p. 448.

[2] Studiul lui Marcuse a apărut în două etape: prima parte, *Zum Problem der Dialektik* I, a apărut în *Die Gesellschaft* VII, 1 (1930), fiind dedicată volumului întîi al cărţii lui Marck, iar cea de a doua: *Zum Problem der Dialektik* II, cu un an mai tîrziu, tot în *Die Gesellschaft* (VIII, 9, 1931), ca un comentariu la cel de al doilea volum.

neo-hegelian (era un social-democrat) și în centrul discuției Marcuse va situa problema izvoarelor hegeliene ale dialecticii lui Marx. Siegfried Marck era un elev al lui Cassirer și Richard Hönigswald, aparținea deci prin formație, ca și alți neo-hegelieni, liniei de gîndire a neokantianismului. Nu va fi deci o surpriză să constatăm că lucrarea sa urmărea de fapt să supună dialectica hegeliană unei ample acțiuni de revizuire, restrîngîndu-i considerabil sfera de acțiune ; opunînd „dialecticii speculative" a lui Hegel propria sa „dialectică critică", Siegfried Marck nu submina atît laturile efectiv vulnerabile ale gîndirii hegeliene, cît tocmai principiile ei nodale, cu o funcție prin excelență critică și revoluționară. Cîtă dreptate avea Lukács să vadă în tendința de „kantianizare" a hegelianismului un semn distinctiv al curentului neo-hegelian, se poate vedea din teza centrală a lui Marck : conceptul fundamental al *contradicției dialectice* era redus la sfera pur epistemologică a tensiunii între „eu" și „este" (das „Ich" und das „Ist") răpindu-i-se, în numele „conștiinței finite", considerată ca supremă instanță a „dialecticii critice", tocmai universalitatea ontologică ; orice transgresare a planului strict cognitiv era considerată de Marck o recrudescență a vechii „dialectici speculative", și faimoasa idee hegeliană a „delirului bahic" al conceptelor dialectice, formulată în *Fenomenologia Spiritului,* era stigmatizată fără menajamente drept un „joc lipsit de sens" [1]. Herbert Marcuse a intuit imediat inacceptabilitatea demersului de gîndire al lui Marck și primejdiile pe care le implica pentru valorificarea marxistă a dialecticii lui Hegel.

Ridicîndu-se împotriva înțelegerii restrictive a conceptului de dialectică, redus la o simplă tensiune între subiectul cunoscător și obiectul cunoscut, punînd la contribuție, pentru a anihila punctul de vedere al lui Marck, tezele lui Platon și Hegel, Herbert Marcuse va demonstra că mișcarea și contradicția, inclusiv procesul negației și al conservării prin depășire a lucrului negat (Aufhe-

---

[1] Siegfried Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart,* Tübingen, 1931, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pag. 93.

Scanned with OKEN Scanner

bung), sînt proprietăţi universale ale existenţei umane, sintetizate în conceptul de *istoricitate* (Geschichtlichkeit). Anti-gnoseologismul ferm şi proiectarea dialecticii, înţeleasă ca istoricitate, în spaţiul vast al ontologiei (cel al existenţei ca existenţă), îl determină pe Marcuse să reabiliteze fără şovăire, împotriva îngustului „criticism dialectic" al lui Marck, tocmai ceea ce neo-hegelianul, de origine neo-kantiană, denunţase la Hegel ca fiind „metafizică" : „Poate că premizele istorico-problematice decisive ale dialecticii se află tocmai în ceea ce *duce dincolo* de sfera activităţii cognitive (des erkennenden Denkens) — în «metafizică» !" [1] — scria Marcuse, răsturnînd polemic perspectiva lui Marck. Intenţia sa fundamentală era de a întemeia conceptul de istoricitate pe o înţelegere omnilaterală, atotcuprinzătoare a raporturilor între fiinţa umană şi existenţă, depăşind planul strict cognitiv, pentru a include bogăţia de determinări a activităţii practice, de stăpînire, apropriere şi metamorfozare a lumii, de la actele pur vitale şi pînă la sfera celor morale.

Tocmai aci se produce confluenţa între lectura lui Hegel, propusă de Marcuse şi concretizată mai ales în cartea sa *Ontologia lui Hegel şi teoria istoricităţii*, şi deplina adeziune la conceptul de „viaţă" al lui Dilthey. Năzuinţa sa primordială era de a repune în drepturile sale plenare un Hegel genuin, originar, cel din *Fenomenologia Spiritului* şi, pînă la un punct, din *Logică* : noţiunile de „conştiinţă-de-sine" (Selbstbewusstsein) şi de transformare a „substanţei" în „subiect", cardinale în gîndirea hegeliană, însemnau pentru Marcuse ruptura definitivă cu înţelegerea relaţiei subiect-obiect ca o confruntare a două realităţi autonome, aflate într-un static raport de transcendenţă una faţă de cealaltă, şi instituirea între ele a unui complex raport dinamic, de interpătrundere şi osmoză perpetuă, în care acţiunea şi gîndirea, raţiunea practică şi cea teoretică, sînt indisociabile. Conceptele de *devenire* şi *istoricitate* sînt expresia superlativă a unui asemenea raport. Fără a tăgădui, ci dimpotrivă, că „originara activitate sintetică" a conştiinţei,

[1] *Zum Problem der Dialektik*, I, în loc. cit., p. 549.

Scanned with OKEN Scanner

postulată de Kant, reprezintă punctul de pornire al meditațiilor hegeliene, autorul tezei despre Hegel se va strădui să demonstreze că punerea pe primul plan a caracterului de „faptă" (das Thun) și de „operă" al auto-conștiinței, de producere neîntreruptă a „lucrului" (der Sache) prin acțiunea „luminată de conștiință" (das wissende Handeln), cu energica valorificare consecutivă a „imperiului acțiunii etice" (das Reich der Sittlichkeit) *alături* de „imperiul gîndirii", reprezintă marea noutate a gîndirii hegeliene. Nimeni, de la Aristotel încoace, nu ar mai fi pus în valoare cu o asemenea forță caracterul de *energeia* al existenței. Impresia pe care o lasă astăzi prima carte despre Hegel a lui Herbert Marcuse este desigur contradictorie. Făcînd abstracție pentru o clipă de intențiile ei filozofice ultime : stabilirea unei filiații directe între conceptele de istoricitate la Dilthey și Hegel (ceea ce va determina judecata atît de severă a lui Lukács din *Distrugerea Rațiunii)* nu avem dreptul să ignorăm *nucleul pozitiv* al cărții, care se va menține ca o ereditate valabilă în evoluția ulterioară a gînditorului. Incursiunea în adîncurile *Logicii* și *Fenomenologiei Spiritului* a lui Hegel îi îngăduie lui Marcuse să scoată la iveală, cu o sagacitate și o acuitate incontestabile, o serie întreagă de categorii centrale ale dialecticii hegeliene, reconstituite pe fondul rupturii cu „filozofia reflexiunii" a lui Kant și Fichte : raportul complex între fenomen și esență, caracterul dinamic și istoric al esențelor, amestecul inextricabil între „finitudine" și „infinit" în devenirea lucrurilor, cu corolarul : *negativitatea* este o însușire inerentă a oricărei determinări (orice fenomen este definit în devenirea lui, deci prin raportarea la posibilitatea de a deveni *altceva),* non-coincidența între existența *nemijlocită* și existența *în sine* a lucrurilor, mai exact : dialectica între *actualitas* și *potentia* (Mächtigkeit), între starea imediată și multitudinea posibilităților latente, auto-mișcarea subiectului ca devenire-altceva decît sine și reîntoarcerea la sine, caracterizarea activității lui ca o dublă mișcare de „des-obiectivare" și „obiectivare" a lucrurilor („die gegenständlich gewordene

Scanned with OKEN Scanner

Entgegenständlichung") etc., etc.[1] Un asemenea amplu proces de incubație al categoriilor dialecticii în gîndirea lui Marcuse nu va rămîne fără efecte considerabile în procesul său de interpretare a operei lui Marx : la un an după încheierea lucrării sale despre Hegel (isprăvită în 1931 și susținută ca *Habilitationsschrift* cu Heidegger în 1932), apar pentru prima oară *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx în seria de opere complete cunoscută sub numele de MEGA *(Marx-Engels Gesamt-Ausgabe)* și Herbert Marcuse va fi printre cei dintîi care vor sesiza însemnătatea lor covîrșitoare pentru justa înțelegere a marxismului, consacrîndu-le imediat o remarcabilă exegeză într-un studiu din revista *Die Gesellschaft*[2].

Fără îndoială, pînă la apariția acestui studiu, eterogeneitatea straturilor filozofice care se juxtapuneau în gîndirea lui Marcuse era o realitate incontestabilă și influența lui Dilthey și Heidegger rămînea evidentă. Teza despre Hegel se deschidea cu un omagiu integral adus lui Heidegger, cartea alesese drept perspectivă centrală pentru interpretarea operei lui Hegel, după exemplul unor neohegelieni cunoscuți ca Richard Kroner și Hermann Glockner, conceptul de „viață" al lui Dilthey (revalorificat la Hegel, sub imboldul lui Dilthey) și se încheia cu o apologie a lui Dilthey, considerat ca legitimul continuator al ideii hegeliene de istoricitate. Oricîtă înțelegere am avea pentru credința lui Marcuse că, prin intermediul lui Dilthey și Heidegger, ar fi putut regăsi calea de acces către adevărata concretitudine a relației subiect-obiect, instituită de Hegel și pusă pe adevăratele ei baze de Marx (cum a recunoscut Marcuse de la început), ea ni se va dezvălui a se întemeia pînă la urmă pe un grav contra-sens. Simplul fapt că Dilthey, ca și mai tîrziu Heidegger, vor concepe istoricitatea ca generată în mod exclusiv de

[1] *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Zweite Auflage, 1968, Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main, p. 63, 77, 78, 82, 95, 104, 278, 317, 323 etc.

[2] *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus (Noi izvoare pentru întemeierea materialismului istoric)*, apărut mai întîi în *Die Gesellschaft*, 7/IX, Berlin, 1932 și reprodus în volumul *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, 1969, p. 7—54.

Scanned with OKEN Scanner

emergența subiectivității în lume, expulzînd cauzalitatea obiectivă din sfera ei, aruncînd natura, privită în autonomia ei ontologică, în zona an-istoricității sau extra-istoricității și subiectivizînd astfel, în mod radical, relația subiect-obiect, prin conceptul de „viață" la Diltheey și de „realitate-umană" — *Dasein* — la Heidegger, este de natură să ne dea măsura incompatibilității celor două linii de gîndire. Cheia fuziunii hibride întreprinse de tînărul Marcuse o oferă, printre altele, cîteva pasagii revelatoare din polemica sa cu S. Marck, în primele studii dedicate dialecticii. Se știe că unul din principalele puncte litigioase ale influentei cărți *Istoria și conștiința de clasă*, tipărită de Georg Lukács în 1923, a fost tăgăduirea ideii de „dialectică a naturii", în polemică explicită cu teza lui Engels. Este de asemenea necesar să reamintim că începînd cu anii 1930—31 Lukács și-a revizuit în mod categoric poziția și pînă la sfîrșitul vieții sale nu a încetat să denunțe în mod repetat, ca pe o eroare, atitudinea sa antiengelsiană și să afirme însemnătatea capitală a ideii de „dialectică a naturii", pentru o interpretare corectă a marxismului. În cartea sa din 1929, Siegfried Marck punea la îndoială justețea tezei susținute de Lukács în lucrarea sa de tinerețe [1]. Herbert Marcuse își exprima însă acordul deplin cu polemica antiengelsiană a tînărului Lukács, dezavua ideea de „dialectică a naturii" și radicaliza distincția între natură ca obiect „fizico-matematic", situată după convingerea sa în planul anistoricității, și zona de activitate a ființei umane, cea care ar inaugura cu apariția ei dimensiunea istoricității [2] (este poziția pe care o vom regăsi intactă cu cîteva decenii mai tîrziu și la Sartre, în *Matérialisme et révolution* ca și în *Critique de la Raison Dialectique*, reminiscență deopotrivă a ideilor formulate de Heidegger în *Sein und Zeit* [3]). Problema are o importanță teoretică, după părerea noastră, considerabilă. Nu atît problema existenței sau inexistenței dialecticii în natură este aci în joc, cît faptul că fără

[1] S. Marck, *op. cit.* vol. I, p. 131.
[2] *Zum Problem der Dialektik I*, în loc. cit., pag. 27.
[3] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 5. Auflage, 1941, Max Niemeyer Verlag, Halle a. d. S., p. 63 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

recunoașterea explicită a autonomiei ontologice a naturii, ca o realitate în sine, independentă de societate, și fără a studia proprietățile ei obiective, inclusiv specifica ei istoricitate, nu este cu putință să înțelegem cu adevărat nici natura vieții sociale, care se constituie tocmai prin „schimbul de substanțe" cu natura („der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur" după formula lui Marx) și nici raționalitatea ei, care în afara înrădăcinării în „obiectivitatea ontologică a naturii în sine" (Lukács), nu mai este cu adevărat comprehensibilă. Implicațiile strict filozofice ale problemei nu ni se par mai puțin evidente : este vorba tocmai de prioritatea ontologică a obiectului în relația subiect-obiect. Spre deosebire de Lukács, care a înțeles cu timpul eroarea sa de tinerețe, atribuind-o fidelității filozofice față de teza idealistă hegeliană a *identității subiect-obiect*, Herbert Marcuse și-a menținut pînă tîrziu opțiunea sa negativă față de ideea unei „dialectici a naturii", ca și față de „realismul naturalist primar" al conceptului de reflectare, în forma expusă de Lenin în *Materialism și Empiriocriticism* (pe alte planuri, în special pe cel al interpretării dialecticii și al relației teorie-practică în strategia revoluționară, Marcuse va mărturisi o admirație constantă pentru Lenin). Linia de demarcație între Lukács și Marcuse va rămîne, *în acest punct*, tranșantă și distanța între convingerile lor neînlăturată.

Revenind la scrierile din prima fază a activității lui Marcuse, ni se pare că tocmai subaprecierea ponderii decisive a ideii de cauzalitate obiectivă, strîns legată de recunoașterea autonomiei ontologice și a caracterului istoric al naturii, l-a condus să îmbrățișeze cu atîta facilitate dualismul abrupt instituit de Dilthey între științele naturii, cu metode exclusiv *cauzale*, și științele spiritului, caracterizate exclusiv prin metoda „comprehensiunii" (Verstehen) [1], să accepte radicalizarea distincției între *natură* și *istorie*, practicată de Heidegger pe urmele dualității între *ontic* și *istoric*, cultivate de contele Yorck,

[1] Herbert Marcuse, *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit : Wilhelm Dilthey*, în *Die Gesellschaft* VIII (1931), pp. 350—367.

bunul prieten al lui Dilthey și să adere în fine, fără a trăda vreo rezervă, la celebra teză idealistă hegeliană a retroversiunii „substanței" în „subiect" (deci : identitatea obiect-subiect) din *Fenomenologia Spiritului* (ne referim aci mai ales la primele texte și la prima carte despre Hegel). Judecata drastică a lui Lukács la adresa cărții *Ontologia lui Hegel și teoria istoricității*, formulată în *Distrugerea Rațiunii*, nu ni se pare așadar lipsită de orice temei : o interpretare a lui Hegel prin prismă diltheyiană și heideggeriană risca inevitabil să diminueze tocmai caracterele de *obiectivitate* și *raționalitate profundă* ale logicii dialectice hegeliene, înclinînd balanța către subiectivismul implicat atît de conceptul de „viață" al lui Dilthey, cît și de cel de „temporalitate" al lui Heidegger. Rămîne dealtfel pentru noi o enigmă cum a alunecat cu atîta ușurință autorul cărții despre Hegel, dedicate lui Heidegger, peste *polemica explicită* a lui Heidegger cu Hegel, în partea finală din *Sein und Zeit*, acolo unde concepția *obiectivă* asupra timpului, afirmată de Hegel, este stigmatizată de Heidegger ca aparținînd ideii „vulgare" despre timp, în opoziție cu cea a *temporalității autentice*, instituită de el însuși, pe urmele lui Yorck și Dilthey [1]. Există de asemenea în prima carte despre Hegel a lui Marcuse nu doar tendința de a opune glorificatelor opere de tinerețe ale lui Hegel scrieri de maturitate ca *Filozofia Dreptului* sau *Prelegerile de filozofie a istoriei*, dar de a insinua chiar o discontinuitate între *Fenomenologia Spiritului*, cea în care „deplina concreteță nemutilată a vieții" s-ar menține intactă, și *Logica*, unde „conceptualizarea" și-ar afirma preeminența asupra pulsiunii genuine a vieții [2]. Intransigența lui Lukács era dictată de aprehensiunea legitimă că prin diltheyanizarea lui Hegel antagonismul între profunda raționalitate a dialecticii hegeliene și curentele iraționaliste moderne va fi escamotat și marile cuceriri ale hegelianismului sacrificate. Dacă am vorbit despre impresia contradictorie pe care

---

[1] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 397—436.
[2] *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, ed. cit., pag. 331.

ne-a lăsat-o scrierea lui Marcuse, este pentru că ne-am arătat sensibili nu atît (sau nu doar) la implicaţiile negative ale fuziunii Dilthey-Hegel (cum a făcut-o Lukács, fără însă a cunoaşte ansamblul scrierilor lui Marcuse din acea perioadă şi orientarea lor către raporturile Hegel-Marx), cît la potenţialul considerabil de *autentică gîndire dialectică* acumulat în carte, cel care îi deschidea autorului calea către valorificarea plenară a gîndirii tînărului Marx.

Evenimentele s-au precipitat însă vertiginos în acei „ani decisivi" (spre a folosi titlul ultimei cărţi a lui Oswald Spengler) de la începutul deceniului al patrulea. Ne putem imagina uluirea şi consternarea cu care proaspătul doctor în filozofie al universităţii din Freiburg, intelectual cu o orientare radicală de stînga, a asistat la „politizarea" crescîndă spre dreapta a maestrului său, Martin Heidegger (într-un interviu apărut postum, în iunie 1976, Heidegger a încercat să se disculpe, nu fără a recunoaşte erorile regretabile comise în 1933). Ca urmare a înstrăinării survenite în raporturile lor, proiectul de a dobîndi un post de asistent pe lîngă Heidegger este abandonat şi Marcuse părăseşte Freiburg-ul în 1932 pentru a descinde la Frankfurt, unde, prin intermediul unei recomandări a lui Husserl către *Kurator*-ul universităţii din Frankfurt, se ataşează de Max Horkheimer şi devine unul din principalii colaboratori ai Institutului pentru cercetarea socială, centrul de iradiere al Şcolii de la Frankfurt [1]. Dramaticele evenimente ale timpului nu puteau să nu-i pună lui Herbert Marcuse grave probleme de conştiinţă teoretică. El era silit să constate că atît „filozofia vieţii" cît şi „existenţialismul" ajunseseră să nutrească curentele politice cele mai retrograde, furnizîndu-le chiar adeseori principalele instrumente teoretice. Cum se concilia în conştiinţa sa vechea admiraţie pentru întemeietorul *filozofiei vieţii*, Wilhelm Dilthey, şi pentru promotorul „analiticii existenţiale", Martin Heidegger, cu spectacolul care se desfăşura în faţa ochilor săi : sloganurile teoretice ale contrarevoluţiei naziste se inspirau direct,

[1] Martin Jay, *op. cit.*, p. 28.

desigur vulgarizîndu-le prin brutala politizare, din axiomele *Lebensphilosophie*-i (cultul „vieții" și al „acțiunii" în opoziție cu mortificanta *rațiune)* iar „realitatea-umană" autentică (das eigentliche *Dasein)* a lui Heidegger devenise, în cuvîntările din 1933 ale autorului lui *Sein und Zeit* [1], apologia *Dasein*-ului germanic și a încarnării lui în persoana Führerului ? Se deschide aci în fața noastră o problemă gravă și pasionantă, cu implicații considerabile pentru istoria filosofică a ultimului secol. Studiul tipărit în 1934 de Herbert Marcuse în *Zeitschrift für Sozialforschung*, revista grupului cunoscut mai tîrziu sub numele „Școala de la Frankfurt", cu titlul „Lupta împotriva liberalismului în concepția totalitară a statului" [2], ni-l arată pe autorul său dezvăluind cu o ascuțime și o perspicacitate într-adevăr admirabile consecințele politice funeste ale anti-logocentrismului și anti-raționalismului din diversele curente filozofice germanice ale timpului. Marcuse scotea la iveală legătura interioară între orgiasticul cult al „vieții" din scrierile unui Klages sau Spengler, „naturalismul iraționalist", „universalismul" sinonim cu totalitarismul anti-liberal și anti-individualist sau existențialismul politic și dezlănțuirea de violență primară și acțiune „eroică" a extremei drepte. Era aci, cum s-a mai observat [3], o anticipare directă a vastului proces întreprins, cu două decenii mai tîrziu, împotriva întregului iraționalism modern, de la Schelling cel tardiv la Hitler, de către Georg Lukács în *Distrugerea Rațiunii.* Există însă nuanțe deosebitoare importante între poziția lui Marcuse și cea a lui Lukács. Confruntat cu implicațiile social-politice ale unor curente filozofice, care formau o parte esențială a proaspătului său trecut, Herbert Marcuse se va strădui să disocieze „autentica filozofie a vieții", cea a lui Dilthey și Nietzsche, de degringolada catastrofală suferită de ea în gîndirea urmașilor,

---

[1] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern, 1962.
[2] Herbert Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, în vol. *Kultur und Gesellschaft*, I, 1965, Suhrkamp Verlag, p. 17—55.
[3] G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, ed. cit., p. 321.

după cum va încerca să reafirme valoarea inovatoare a cărții lui Heidegger *Sein und Zeit* (1927), în opoziție cu „regresiunea" (der Rückschlag) deplorabilă pe care ar fi cunoscut-o poziția autorului ei în anii următori, culminînd cu adeziunea la național-socialism [1]. „Nu există o concepție nevinovată asupra lumii", scrisese programatic Lukács în mult controversata sa carte, și a căutat să demonstreze, cu o putere de argumentare și o logică a persuasiunii incontestabile, că nici vitalismul lui Nietzsche, nici devalorizarea ideii de explicație cauzală și subiectivizarea consecutivă a ideii de „viață" pînă la simpla identificare cu „trăirea" (das Erlebnis) din filozofia lui Dilthey, nici exasperarea opoziției între „eul" existenței autentice (Jemeinigkeit) și inautenticitatea degradantă a existenței „publice" (die Öffentlichkeit) din filozofia inițială a lui Heidegger, nu pot fi considerate atitudini filozofice *inocente :* fără a-i identifica nici o clipă cu vulgarii lor succesori, teoreticienii direcți ai nazismului de speța lui Alfred Baeumler, E. Krieck sau Alfred Rosenberg, el a considerat că antiraționalismul lor însemna în același timp o funestă ruptură cu marea tradiție rațional-dialectică a filozofiei clasice germane și crearea progresivă a climatului intelectual din care avea să-și tragă substanța militantul iraționalism politic de mai tîrziu. Herbert Marcuse, consecvent cu premizele inițiale ale propriei sale gîndiri, a adoptat o poziție mai nuanțată și mai moderată. Era însă ea și mai îndreptățită și mai convingătoare decît cea radicală și intransigentă a lui Lukács ? Marcuse continua, de pildă, să apere, în studiul său din 1934, ideea că existențialismul filozofic al lui Heidegger din *Sein und Zeit* a însemnat un progres către cucerirea „concreteței depline a subiectului istoric", zdruncinînd dominația subiectului „logic" abstract, instituită în filozofie de la Descartes la Husserl sub forma hegemoniei lui „ego cogito" [2]. Evidența faptelor îl constrîngea *în același timp* să constate că prin *absența programatică a oricărui conținut social determinat*, „existențialele" lui Heidegger, inclusiv conceptele de „decizie"

[1] Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 18—19 și 45—46.
[2] *Ibid.*, p. 45.

Scanned with OKEN Scanner

(Entschlossenheit), „libertate“ sau „responsabilitate“ (Verantwortlichkeit), în care Marcuse fusese tentat să vadă o continuitate cu marea tradiție libertară a kantianismului [1], putuseră să fie convertite, prin *degradare* și *autoînjosire* (datorită nucleului lor *irațional !*), într-o antropologie „existențială“ de dreapta, culminînd cu elogiul „acțiunii“ pentru „acțiune“ și al „omului eroic“ al nazismului [2]. Sub presiunea propriei sale analize, Herbert Marcuse ajunge să descopere cu o vigoare crescîndă și *reversul* acelei critici a *logismului* și *raționalismului* sau a vechii *filozofii transcendentale* kantiene [3], pe care el o prețuise, la Dilthey și Heidegger, ca o cale de acces către cucerirea unei *philosophia practica universalis*, de tipul celei încarnate de Marx : el înțelege progresiv că tocmai emanciparea practicității și existențialității de o adevărată întemeiere rațională separa în mod radical „filozofia vieții“ sau „existențialismul“ de marea tradiție a filozofiei clasice germane, ascundea în ea virusul discreditării marelui concept aristotelic al omului ca *animal rationale* și făcea posibilă convertirea lor în instrumente ale activismului fascizant. Finalul studiului din 1934, o adevărată orație funebră a existențialismului (e adevărat mai ales a celui „politic“, ilustrat de cuvîntările lui Heidegger din 1933 și de scrierile lui Carl Schmitt),

---

[1] *Ibid.*, p. 51—52.

[2] *Ibid.*, p. 47—48. Lukács nu a susținut, dealtfel, nici el, vreo clipă, că „existențialele“ lui Heidegger, saturate de atîtea conotații negative (grija, angoasa, existența-către-moarte etc.), ar fi expresia unei stări de spirit *fascizante*. El a făcut dimpotrivă o apropiere între quietismul lui Schopenhauer, prin definiție antiprogresist și antiraționalist, și a-socialitatea programatică a „ipseității“ heideggeriene : ambele filozofii, pe trepte diferite de dezvoltare istorică, au exprimat o pesimistă devalorizare a istoriei reale, ceea ce ar situa filozofia lui Heidegger din *Sein und Zeit* ca expresia mai curînd a epocii pre-fasciste (deznădejdea, „pierderea în lume“ sînt stări de spirit tipice unei asemenea perioade) ; după cum însă pesimismul lui Schopenhauer a putut fi *convertit* de Nietzsche într-un activism voluntarist, cel al lui Heidegger ar fi *pregătit* terenul prielnic activismului fascizant de mai tîrziu, care a exploatat demagogic tocmai stările de deznădejde și insecuritate (Goorg Lukács : *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau Verlag, 1955, p. 401—402).

[3] *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, p. 330.

echivala și cu o profesie de credință : cuceririle filozofiei clasice germane, integrate de „teoria științifică a societății", concretizată în critica economiei politice a lui Marx, sînt de aci încolo singurele puncte de sprijin teoretice ale drumului pe care era hotărît să-l urmeze Herbert Marcuse.

Dacă am insistat atît de mult asupra raporturilor între primele scrieri ale lui Herbert Marcuse și *Lebensphilosophie* sau Heidegger, și asupra procesului de eliberare treptată a sa de sub înrîurirea lor, este pentru că sîntem confruntați nu rareori, în literatura filozofică recentă, cu tendința de a acorda o pondere specială influenței lui Heidegger nu numai asupra lucrărilor de început, dar și asupra scrierilor de maturitate ale lui Marcuse, inclusiv asupra *Omului unidimensional*. Otto Pöggeler în recenta sa carte *Philosophie und Politik bei Heidegger* întreprinde la un moment dat o asemenea paralelă Marcuse-Heidegger, cu aplicație la critica „gîndirii unidimensionale" și mai ales a „tehnicii" în societățile industriale dezvoltate, punînd la contribuție și un studiu de Reinhart Maurer, apărut în 1970 în publicația *Philosophisches Jahrbuch : Der angewandte Heidegger. Herbert Marcuse und das akademische Proletariat (Heidegger aplicat. Herbert Marcuse și proletariatul academic)*[1]. Venite din partea unor discipoli și comentatori ai lui Heidegger, asemenea încercări nu constituie chiar o surpriză. Cînd ele vin însă din partea unor reprezentanți autorizați ai grupului din jurul „școlii de la Frankfurt", ca Jürgen Habermas, spirite apropiate prin întreaga lor formație de linia de gîndire a materialismului istoric, nu putem aluneca asupra lor cu ușurință. Vorbindu-ne despre convingerea sa că „faza" heideggeriană a începuturilor lui Marcuse nu a fost pur și simplu „un capriciu" (eine Marotte), Habermas ne încredințează că nu-l putem înțelege pe Marcuse de astăzi fără cel de ieri și, deși într-o formulare ambiguă, nu ezită să ne pună în fața unei idei cu consecințe dintre cele mai serioase : „Cine nu presimte măcar în categoriile teoriei freudiene a instinctelor,

[1] Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, 1972, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, p. 115—119.

Scanned with OKEN Scanner

din care Marcuse a dezvoltat o construcție marxistă a istoriei, ca și în antropologia sa de curînd pusă din nou în valoare, categoriile sedimentate din *Sein und Zeit*, nu este apărat de o manifestă înțelegere greșită a lucrurilor“ [1]. Lăsînd deocamdată deschisă o problemă atît de importantă, să ne mărginim a releva că dacă Otto Pöggeler tinde să vadă în studiul din 1932 al lui Marcuse dedicat *Manuscriselor economico-filozofice* ale lui Marx pur și simplu o lectură a lor în perspectivă heideggeriană, Jürgen Habermas, într-o formă mai atenuată, este înclinat să le privească drept o conversiune materialistă a „analiticii existențiale“ din *Sein und Zeit* [2]. Mărturisim că nici una din cele două afirmații (mai ales cea dintîi) nu ni se pare a da socoteală de natura reală și valoarea studiului lui Marcuse, ca și de greutatea lui specifică în devenirea intelectuală a gînditorului.

Particularitatea comună a celor două studii publicate de Marcuse în anii 1932—1933 : cel consacrat valorificării — prima în literatura filozofică universală — *Manuscriselor economico-filozofice* ale lui Marx din 1844 și cel intitulat *Despre fundamentele filozofice ale conceptului de muncă în știința economică* (1933) [3] este polemica împotriva interpretării „economiste“ a marxismului (deci ruptura cu orice punct de vedere scientist-pozitivist asupra operei lui Marx), evidențierea cu extremă energie a caracterului *filozofic* al marxismului, ca o concepție *omnilaterală* asupra ființei umane și afirmarea inseparabilității între economia politică, filozofie și teoria revoluției proletare în opera lui Marx. Interesul exegetului se îndreaptă către valorificarea plenară a conceptelor *filozofice* („speculative“ va spune mai tîrziu, cu accent pejorativ, Althusser) din scrierea tînărului Marx, formulate în dialogul critic și comprehensiv în același timp cu Hegel : tensiunea între „esența“ ființei umane și forma

[1] Jürgen Habermas, *Herbert Marcuse. Einleitung zu einer Antifestschrift*, text publicat cu prilejul celei de a 70-a aniversări a lui Marcuse în volumul *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt, 1968 (edition suhrkamp, vol 263), p. 10—11.

[2] O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 115, Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 11.

[3] H. Marcuse, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, studiu reprodus în volumul *Kultur und Gesellschaft*, II, ed. cit., p. 7—48.

Scanned with OKEN Scanner

ei concretă de „existență" în societatea dominată de alienare, opoziția între categoria de *a avea (des Habens)*, hegemonică sub regimul proprietății private, și categoria de *a fi*, ca sinteză a facultăților omului integral, distincția principială între „reificare" (Verdinglichung), ca formă de transformare a omului în *lucru*, și „obiectivare" (Vergegenständlichung), ca însușire inalienabilă a ființei umane, cea dintîi fiind doar o formă mistificată, circumscrisă social-istoric, a celei de a doua etc. Originalitatea analizelor lui Marcuse se exprimă pregnant în energia cu care polemizează împotriva interpretării pur *economice* a categoriei de *muncă*: el privește travaliul ca o categorie *ontologică* a ființei umane, care ar angaja totalitatea facultăților omului, transgresînd sfera purei producții și reproducții materiale pentru a îmbrățișa ansamblul activităților în complexa interacțiune om-lume (deci și pe cele pur „spirituale"). Vigoarea cu care sînt asimilate tocmai conceptele cele mai pur „filozofice" ale gîndirii tînărului Marx și modul categoric în care este respinsă ideea unei rupturi între Marx cel „speculativ" din tinerețe și cel „științific" al scrierilor economice de maturitate (Marcuse ni se dezvăluie aci ca un anti-Althusser *avant la lettre*, subliniind explicit *continuitatea* în evoluția lui Marx [1]) au o explicație precisă : cînd invocă inversiunea funestă a raportului între „esența" ființei umane și „existența" ei, în condițiile „facticității capitaliste", punînd la contribuție teza lui Marx că sub regimul muncii înstrăinate auto-realizarea omului este subordonată reproducerii existenței sale (raportul firesc fiind exact cel invers), Herbert Marcuse urmărește să introducă ideea sa privilegiată, cu consecințe considerabile în scrierile ulterioare, că anomaliile capitalismului nu ar reprezenta doar o „criză economică sau politică", ci o „catastrofă a esenței umane" și că, prin urmare, abolirea vechii societăți nu poate fi echivalentă doar cu o „*reformă* economică sau politică", ci reclamă, spre a fi *autentică*, o revoluție radicală a întregii *condiții umane* [2].

---

[1] *Op. cit.*, p. 176, nota.

[2] ***Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft***, ed. cit., p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

Este limpede că tocmai un spirit care pătrunsese în toate articulațiile și interstițiile gîndirii hegeliene și își șlefuise gîndirea la școala subtilităților din *Fenomenologia Spiritului*, asimilîndu-și tezele despre dialectica „sclavului" și „stăpînului", despre „muncă" și „faptă" (das Thun) ca moduri esențiale ale existenței umane[1], dispunea cu adevărat de instrumentele intelectuale pentru a înțelege noutatea filozofică a *Manuscriselor* lui Marx și, mai ales, de a valorifica din plin inițiativa revoluționară a lui Hegel și Marx de a face din *travaliu* categoria fundamentală a existenței umane. Herbert Marcuse se întîlnea aci cu demersul de gîndire al lui Georg Lukács din *Der junge Hegel* (carte încheiată în 1938, dar inițiată cam în anii în care au apărut și studiile amintite ale lui Marcuse) și anticipa, în sens larg, capitolul teoretic inițial din *Ontologia existenței sociale* (asupra deosebirilor între cei doi gînditori vom mai avea ocazia să revenim). Inițiativa studiului din 1933 al lui Marcuse de a neutraliza accepția restrictivă a conceptului de muncă, redus la o categorie pur economică, și de a-i conferi una universală, cea care ar îmbrățișa însăși esența ontologică a ființei umane, nu ne apare mai puțin ca o contribuție remarcabilă, sub unele laturi chiar grandioasă, deși ea cuprinde în nucleul ei, cum vom vedea, aspecte profund discutabile și vulnerabile[2]. Actul filozofic de des-economizare a noțiunii de muncă, demonstrînd că tensiunea între subiect și obiect (om și lume), caracterizată prin activitatea subiectului uman de apropriere și modelare a lumii, cu scopul de a conferi scopurilor sale transformatoare soliditate și trăinicie, are un caracter omnivalent, ni se pare de o justețe incontestabilă ; ideea lui Marcuse era că nu este îngăduit să restrîngem mutația ontologică produsă prin apariția muncii la perspectiva lui *homo oeconomicus*, ci ea trebuie să cuprindă, în indiviziunea lor, multitudinea

---

[1] *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, ed. cit., p. 290—299.

[2] Karel Kosik, în cartea sa *Dialectica concretului*, se numără printre puținii care au semnalat importanța studiului lui Marcuse, arătîndu-se dealtfel viu stimulat de el, nu fără a se distanța sub diverse aspecte (cf. ed. germană, 1967, Suhrkamp Verlag, pp. 197 și 205).

Scanned with OKEN Scanner

posibilităţilor umane, generate de instaurarea unui nou tip de relaţie subiect-obiect (autoproducerea omului însuşi prin neîntrerupta sa acţiune multiplă asupra alterităţii : dialectica relaţiei între „Selbsttäterschaft“ şi „Sein-bei-*Anderen*“ [1] arată cît de puternică era influenţa lui Hegel asupra conceptului propus de Marcuse).

Ni se pare în acelaşi timp evident că studiul lui Marcuse urmărea un scop polemic. Ideea că munca nu poate fi redusă la actul producţiei şi reproducţiei materiale, şi mai ales că ea nu este un „scop în sine“ (Selbstzweck), ci doar un *mijloc*, pentru împlinirea şi amplificarea personalităţii umane, cu corolarul teoretic : teoria economică trebuie întemeiată pe o „ontologie a omului“ [2], urmărea să evidenţieze faptul că sub dominaţia raporturilor stăpîn — sclav (spre a utiliza faimoasa dihotomie hegeliană, a cărei expresie extremă este reificarea capitalistă), o mare categorie de indivizi este condamnată să muncească doar sub specia producţiei şi reproducţiei materiale, existenţa lor fiind amputată de *bi-dimensionalitatea* funciară a muncii. Oricîtă înţelegere am avea pentru legitimul demers de gîndire al lui Marcuse, descifrăm în zelul său anti-economist o tendinţă negativă, simetrică în sens invers cu cea combătută de el, de a subaprecia primordialitatea economiei în viaţa socială, identificînd-o parcă, pur şi simplu, cu imperiul producţiei reificate : procesul trecerii din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii, către care se îndreaptă întreaga atenţie a gînditorului, nu apare astfel luminat în reala lui complexitate. Este semnificativ că rolul hotărîtor al producţiei şi reproducţiei materiale în tranziţia de la starea de animalitate la cea de umanitate este cu totul ignorat : textul lui Engels despre *Rolul muncii în procesul transformării maimuţei în om* nu este nici o clipă amintit. Ideea programatică a lui Marcuse că explozia umanităţii din om, ca liberă *praxis*, s-ar fi produs nu prin intermediul tensiunii dialectice între *nevoie* şi *creaţie* (conceptul de „nevoie“ era expulzat pur şi simplu din sfera de explicaţie a muncii, fiind înlocuit prin cel de „Bedarf“ — cerinţă [3]), ci dato-

[1] *Art. cit.*, în vol. cit., p. 31.
[2] *Ibid.*, pag. 41.
[3] *Ibid.*, pag. 26.

Scanned with OKEN Scanner

rită *discrepanței* între prisosul posibilităților umane și însușirile limitate ale lucrurilor și omului însuși, nu rezistă criticii (ea ne apare mai curînd ca un ecou heideggerian) : ne întîmpină aci aceeași subapreciere a rolului *necesității* în geneza ființei umane și mai ales a faptului că multitudinea posibilităților umane, exaltată de Marcuse, nu este un *dat*, ci apare în procesul îndelungat și complicat de înfrîngere a regnului necesității. Meritul de a fi subliniat că ținta către care se îndreaptă devenirea ființei umane nu poate fi localizată în sfera producției și reproducției materiale, că infrastructura economică este doar un *mijloc* pentru auto-afirmarea posibilităților umane pe multiple planuri, că privată de dimensiunea *libertății* („kalá" în denominațiunea aristotelică), sfera producției degenerează în economismul specific reificării moderne, rămîne însă intact și anticipează fecunda evoluție ulterioară (chiar dacă trecerea de la economia reificată la cea liberă și, prin urmare, rolul *pozitiv* al economiei în tranziția din regnul necesității în cel al libertății nu apar puse în valoare cu ponderea cuvenită).

Activitatea lui Herbert Marcuse în perioada de după instaurarea puterii naziste (ianuarie 1933) nu poate fi separată de cea a grupului de intelectuali, cu toții de formație marxistă, uniți în jurul Institutului pentru cercetarea socială și al revistei *Zeitschrift für Sozialforschung*, conduse din 1931 de Max Horkheimer (creat încă în 1923 și dirijat pînă în 1930 de un cunoscut marxist al epocii, Carl Grünberg, născut în 1861 la Focșani în România, Institutul din Frankfurt a intrat abia odată cu instalarea lui Horkheimer ca director în perioada sa de adevărată productivitate, care îi va aduce marea faimă de mai tîrziu). Închis la începutul anului 1933 de hitlerişti, ca o organizație cu „tendințe ostile statului" (orientarea ei „fățiș marxistă", cum o caracterizează Martin Jay [1], nu o predestina unei alte soarte), Institutul emigrează întîi la Geneva, unde Horkheimer și Marcuse se află în 1933 (Adorno se va stabili timp de cîțiva ani la Oxford în Anglia), dar la invitația generoasă a unor sociologi cunoscuți ca Celestin Bouglé și Maurice Halbwachs își creează o

[1] Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, ed. cit., pag. 29.

filială și la Paris (cu sprijinul și al lui Henri Bergson, impresionat favorabil de activitatea Institutului), precum și una la Londra. Editarea revistei va fi preluată de Felix Alcan la Paris. În 1934 universitatea americană Columbia oferă Institutului afilierea și un sediu la New York ; în același an, urmîndu-l pe Horkheimer, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal, Fred Pollock și Karl Wittfogel se instalează în Statele Unite (Erich Fromm se afla acolo încă din 1932, iar Adorno îi va urma cu cîțiva ani mai tîrziu).

O istorie a „școlii de la Frankfurt" depășește cu mult intențiile studiului de față. Să spunem doar că dintre toți membrii ei, Herbert Marcuse a rămas în acei ani cel mai fidel preocupărilor strict filozofice, desigur în interiorul orientării comune a colaboratorilor Institutului : valorificarea materialismului istoric și a cuceririlor marii filozofii clasice germane pentru analiza realității sociale contemporane. Tendința semnalată de Adorno încă din 1932, în recenzia sa la prima carte despre Hegel a lui Marcuse : transferul atenției de la categoria speculativă a „istoricității" către problemele concrete ale „istoriei", deci deplasarea centrului de greutate de la influența heideggeriană către „subiectivitatea" hegeliană și cea „intraistorică" [1], avea să se confirme și să se concretizeze din plin în studiile tipărite de Marcuse după 1934.

Originalitatea lor o oferă reexaminarea unora dintre marile concepte ale filozofiei clasice, cu aparențe pur speculative : conceptul de esență, cuplul categorial particularitate-generalitate, relația între sensorialitate, suflet și rațiune sau corelația hedonism — idealism, etc. dintr-o perspectivă inedită : confruntarea cu realitatea socială a unor formațiuni istorice divizate în clase antagoniste și cu viziunea unei societăți eliberate de funestele lor contradicții. Conceptul tradițional de esență, dar și cel al fenomenologiei lui Husserl, degradarea platoniciană a lumii sensibile și apologia simetrică a lumii Ideilor, dar și separația aristotelică între lumea necesității sau utilității și cea a frumuseții, conceptul kantian al imperati-

[1] *Zeitschrift für Sozialforschung*, Leipzig, Jahrgang I, 1932, Heft 3, pag. 409—410.

Scanned with OKEN Scanner

vului categoric şi exaltarea de către Hegel a Raţiunii, dar mai ales celebrarea „sufletului" şi „interiorităţii" în opoziţie cu bruta materialitate, tipică de pildă în instituirea modernă a antinomiei cultură-civilizaţie, sînt supuse rînd pe rînd unui vast examen critic în studiile tipărite de Marcuse între anii 1936—1938. Ele culminează cu cea de a doua carte despre Hegel : *Raţiune şi Revoluţie*, apărută la New York în 1941, unde filozofia hegeliană este radiografiată din perspectiva celei mai moderne şi consecvente teorii materialiste : cea a lui Marx.

Studiul despre *Conceptul de esenţă*, tipărit în 1936, este caracteristic pentru metoda folosită. Noţiunii fenomenologice de esenţă i se reproşează, de pildă, contemplarea lucrurilor sub specia invarianţei : faimoasa *intuiţie de esenţă* husserliană (Wesensschau) este prin definiţie un act pur receptiv, acceptînd fenomenele ca *date*, fără a lua în consideraţie dinamica lor multiplă, şi prin urmare devenirea istorică a esenţelor. Fostul admirator al fenomenologiei îi reproşează acum caracterul ei pozitivist (prezent cu tot demersul ei programatic antipozitivist) : acuzaţia surprinzătoare de *quietism*, noţiune etică, deci improprie într-o discuţie gnoseologică, nu devine comprehensibilă decît dacă ţinem seama că hegelianul Marcuse, obsedat de ideea tensiunii între existenţa dată şi posibilităţile ei imanente, susceptibile de a o transcende, stabileşte acum un circuit perpetuu între consideraţiile epistemologice şi cele din sfera etico-socială. Caracterul prin definiţie *descriptiv* al fenomenologiei o predestinează acceptării unui raport static între fenomen şi esenţă, căruia Marcuse îi opusese încă în prima sa carte despre Hegel o viziune istorică-dinamică (v. p. 77) [1], singura aptă să

[1] Herbert Marcuse, *Zum Begriff des Wesens*, în *Zeitchrift für Sozialforschung*, V, 1936, p. 1—39. Studiul nu ne-a fost accesibil în forma lui originală (el nu se află reprodus în culegerea *Kultur und Gesellschaft*, ci doar în cea apărută în Statele Unite sub titlul *Negations*) şi ne-am folosit de amplele extrase oferite de G. E. Rusconi în *La teoria critica della società*, p. 322—332, şi de citatele din *The Dialectical Imagination* a lui Martin Jay, p. 76—77. Cu aproape trei decenii după publicarea studiului de mai sus, Marcuse va reveni asupra fenomenologiei lui Husserl, de astă dată cu referinţe la ultima lucrare a filozofului : *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală*, într-o în-

răspundă setei sale de critică socială și aspirației către un concept revoluționar al *praxis*-ului. Prețuirea acordată totuși fenomenologiei lui Husserl, considerată ca *ultimă* expresie a vechiului raționalism inaugurat de Descartes, nu se extinde și asupra „eticii materiale a valorilor", cultivată de discipolul lui Husserl, Max Scheler ; doctrina lui Scheler este învinovățită chiar de a se fi sustras, prin teoria *a priori*-ului material, instanțelor rațiunii individuale și universale și de a fi furnizat instrumente intelectuale pentru justificarea unor comportamente colective în interiorul unei ordini sociale autoritare (cf. lucrarea lui O. Dietrich din 1935 *Fundamentul filozofic al național-socialismului*, apărută la Breslau, în care se ajunge la exaltarea Führerului în termeni schelerieni).

Obiectul central al adversității lui Marcuse îl formează însă sciziunea între idealitate și materialitate, caracteristică idealismului clasic și modern, cu corolarul ei principal : celebrarea valorilor ideale prin deprecierea celor materiale. Latura cea mai interesantă a studiilor sale este demistificarea interiorității și transcendentalității ca zone de localizare a valorilor autentice, în opoziție cu lumea materială a simțurilor, stigmatizată ca fragilă, nesigură și înșelătoare. Nici imperativul categoric al lui Kant nu scapă de o asemenea sancțiune severă, ci dimpotrivă este considerat unul dintre pilonii de susținere ai falsei dualități. Fără îndoială filozoful nu pune pe același plan rațiunea universală a idealismului clasic, în care era proiectată aspirația către o umanitate emancipată (chiar dacă într-o formă mistificată), cu apologia ostentativă a „sufletului" și „interiorității" din diversele filozofii moderne (de tipul celei a lui Spengler, cu faimoasa dihotomie cultură-civilizație), unde degradarea exteriorității materiale dobîndește o evidentă funcție socială conservatoare. Este chiar interesant să amintim, ca fiind foarte simptomatic și pentru evoluția gînditorului față de

---

teresantă conferință intitulată *On Science and Phenomenology*, rostită în 1964 la Boston cu prilejul unui colocviu asupra filozofiei științei (cf. traducerea italiană în vol. *Herbert Marcuse : Critica della società repressiva*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 56—68).

Scanned with OKEN Scanner

poziţiile sale iniţiale, că în *Studiul despre autoritate şi familie* din 1936, Herbert Marcuse ia la un moment dat apărarea conceptului kantian al „cauzalităţii din libertate", componentă esenţială a ideii de „libertate transcendentală", împotriva acuzaţiei că Immanuel Kant ar fi transferat în mod ilegitim un concept din cîmpul ştiinţelor naturii (cauzalitatea) în sfera vieţii morale, compromiţînd astfel caracterul „existenţial" al libertăţii ; fostul admirator al lui Heidegger nu şovăie să afirme de astă dată explicit superioritatea eticii kantiene asupra oricărei „ontologii existenţiale", justificînd-o tocmai prin intervenţia activă asupra lumii a raţiunii practice kantiene în opoziţie cu localizarea *statică* a libertăţii în filozofiile de tip existenţial [1]. Reproşul său la adresa lui Kant viza expulzarea programatică a motivelor materiale din sfera autenticei libertăţi, cea transcendentală. Antinomiile libertate-fericire sau libertate-plăcere, cu implicaţiile lor fundamental ascetice, inerente glorificării ideii de *datorie* şi sinonimiei ei la Kant cu ideea de *libertate*, erau vehement combătute. Exagerările lui Marcuse în critica idealismului clasic nu pot fi înţelese decît dacă adoptăm unghiul său de vedere : transfigurarea idealistă a ideilor de libertate şi raţiune, cu statuarea, chiar la Hegel, a unui divorţ între ideea de „raţiune" şi cea de „fericire", şi mai ales, în filozofiile ulterioare, cultul *sufletului* (zonă a vieţii afective difuze, opuse clarităţii reci a „spiritului"), erau pentru Marcuse insuportabile ca expresii ale unei culturi „afirmative", care ascundea cauzele reale ale stărilor de mizerie şi precaritate din lume, şi mai ales neutraliza căile reale de luptă pentru autentica instaurare a raţiunii şi libertăţii (cele pe tărîmul raporturilor de producţie materiale). Idealismul şi exaltarea interiorităţii erau pentru el sinonime cu *resemnarea* în faţa negativităţii reale şi cu abandonarea lumii într-o stare de perpetuă reificare [2].

---

[1] Herbert Marcuse, *Studie über Autorität und Familie*, în volumul *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, ed. cit., p. 94.

[2] Herbert Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, în volumul *Kultur und Gesellschaft*, I, ed. cit., p. 56—101.

Scanned with OKEN Scanner

Este explicabil, într-un asemenea context, că reabilitarea noțiunilor de eudemonie și de hedonism a fost inițiativa filozofică cea mai importantă a lui Marcuse în perioada de care ne ocupăm. De ce a fost tratat atîta vreme omul „plăcerii neraționalizate" ca un strigoi în diferitele filozofii idealiste și doctrine religioase ? De ce a fost condamnat eudemonismul la o poziție strict marginală în istoria filozofiei ? Cum a ajuns Hegel să afirme că triumful progresiv al rațiunii în istorie a fost însoțit inevitabil de nefericirea indivizilor, deoarece „Istoria universală nu este terenul fericirii. Perioadele de fericire sînt în ea foi goale..." ? De ce au fost, într-un cuvînt, ideea de plăcere sau cea de fericire, atît de vitregite ? Aporiile hedonismului sînt dezvăluite cu o rară sagacitate de autorul studiului *Zur Kritik des Hedonismus*, tipărit în 1938. Metoda este cea cunoscută : scoaterea la iveală, printr-un act de adevărată „decriptare", a implicațiilor socio-istorice ale unor concepte, înlănțuite pînă atunci într-o dialectică aparent pur speculativă. Legitimitatea hedonismului, care afirma încă în antichitate drepturile plăcerii împotriva ideilor de renunțare sau de asceză, implicate de caracterul represiv al oricărui idealism, este incontestabilă. Continuitatea între „protestul materialist al hedonismului", în care era conservat „un sector altfel proscris al eliberării umane", și „interesele teoriei critice" (prin care Marcuse înțelege mereu concepția marxistă), apare evidentă [1]. Condescendența și rezerva cu care este tratat eudemonismul de către Hegel, de pildă, în scrierea sa de tinerețe *Credință și știință* [2], nu au mai puțin o relativă îndreptățire. Cît timp plăcerea și fericirea erau considerate a purta prin definiție sigiliul *subiectivității* și *particularității*, fiind localizate în zona efemerului, tăgăduindu-li-se atributele obiectivității și universalității, rezervate imperiului rațiunii și adevărului, antinomia între fericire și adevăr, a căror conciliere ideală o visa Hegel, era insolubilă. Perspicacitatea lui Marcuse ni se dezvăluie acolo unde el scoate la iveală, cu ascuțime și fi-

[1] Herbert Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, în vol. *Kultur und Gesellschaft* I, ed. cit., pag. 130—131.
[2] Hegel, *Studii filozofice*, Editura Academiei, 1967, p. 11—15.

Scanned with OKEN Scanner

neţe de gîndire, substraturile social-istorice ale unei asemenea contradicţii, de care nu scapă nici hedonismul cirenaic şi nici chiar cel epicureic. Tensiunea între efemeritatea plăcerii şi perpetuitatea adevărului este circumscrisă la sfera unei societăţi în care raţiunea, ca organ de stabilire a adevărului, este identificată cu subordonarea faţă de un mecanism social, bazat pe legile valorii de schimb şi ale vînzării muncii ca marfă (degradarea vechii „raţiuni universale" la rangul de simplă „raţiune instrumentală" sau „raţiune tehnică" este un motiv comun al scrierilor „şcolii de la Frankfurt"). Sacrificiul plăcerii în favoarea raţionalităţii (fie şi sub forma „moralei rigoriste") apare inevitabil într-o societate dominată de anarhia producţiei şi devorată de pasiuni achizitive (lucrul cel mai *bun* este cel mai scump, nu cel mai ieftin, deci cel accesibil minorităţii puternice şi nu majorităţii mizere şi nefericite). Concilierea între particular şi general, între interesele particulare ale indivizilor şi cele generale ale societăţii, între „plăcere" şi „adevăr" nu este o problemă filozofică sau speculativă, ci una a practicii sociale. O societate care dezvoltă intens forţele de producţie şi generează, în mod paralel, o amplificare şi diferenţiere considerabilă a sensorialităţii umane, dar în acelaşi timp privează majoritatea indivizilor de satisfacerea exigenţelor lor multiplicate, constrîngîndu-i să lucreze spre a-şi asigura doar existenţa lor materială şi reproducţia forţei lor de muncă, este o societate condamnată. Cît timp subiectul activităţii sociale îl formează vinderea forţei de muncă spre a asigura profitul unei minorităţi, „interesele sociale generale" invocate de puterea dominantă apar ca o „uzurpare a generalităţii" [1] („falsa generalitate" pe care o va denunţa mai tîrziu şi Adorno), clădită pe amputarea şi sacrificarea intereselor particulare. Sînt prefigurate aci leit-motivele esenţiale ale criticii pe care o va desfăşura Herbert Marcuse mai tîrziu împotriva multiplelor aspecte represive ale societăţii capitalismului tardiv. Falsele nevoi şi falsele satisfacţii „introectate" de o asemenea societate spre a-şi asigura o reproducţie nestingherită, de la cultul „jertfei de sine", emancipată de plă-

[1] Herbert Marcuse, *op. cit.*, pag. 162.

Scanned with OKEN Scanner

cere sau satisfacţie, la cruda voluptate războinică sau la falsele distracţii, fără a exclude „falsa plăcere a protecţiei masochiste pe care le-o asigură o putere eteronomă“ [1], sînt denunţate cu nu mai puţină clarviziune. Plăcerea, satisfacţia şi fericirea nu pot fi scoase din starea lor de marginalitate socială, mai exact : de *accidentalitate* (de auxiliare întîmplătoare ale travaliului social), decît acolo unde puterea şi controlul asupra vieţii sociale trec în mîinile majorităţii indivizilor, decişi să facă din interesele şi aspiraţiile lor adevăratul subiect al vieţii sociale şi să suprime astfel vechea non-coincidenţă între particularitate şi generalitate. Raţiunea hegeliană şi hedonismul antic sau iluminist sînt conciliate de Marcuse într-o sinteză socială, ai cărei promotori sînt „teoria critică“ şi practica socialistă. Sub raport strict filozofic, descifrăm o sinteză sui generis între simpatia nedisimulată pentru anti-ascetismul şi vitalismul nietzscheian şi elogiul „idealului“ din *Estetica* lui Hegel, ca formă de armonizare a subiectivităţii şi obiectivităţii, prin simultana des-opacizare a lumii şi substanţializare a subiectivităţii [2].

Plăcerea şi satisfacţia sînt acte prin excelenţă individuale şi Herbert Marcuse va sublinia mereu că indivizii, priviţi în autonomia lor, şi nu societatea, ca o entitate impersonală (inexistentă dealtfel în afara membrilor care o compun), sînt adevăratul subiect al istoriei ; el nu va uita însă nici o clipă legătura inextricabilă dintre individ şi societate, ci dimpotrivă va situa centrul de gravitate al gîndirii sale în acea filozofie care, mai mult ca oricare alta, de la Aristotel încoace, va face din unitatea între individual şi universal, mai exact : între singular, particular şi general, piatra ei unghiulară : filozofia lui Hegel, văzută în perspectiva răsturnării ei materialiste de către Marx. Filozofia lui Hegel i se înfăţişează acum ca o imensă scenă, pe care se desfăşoară marea dramă a

---

[1] *Ibid.*

[2] Studiul despre ***Caracterul afirmativ al culturii*** se încheia cu un citat programatic din Nietzsche, după ce exploziile antitranscendentaliste ale autorului lui ***Zarathustra*** fuseseră elogios invocate pe parcurs, iar cel despre hedonism sfîrşea cu o semnificativă rememorare a noţiunii de „ideal“ din estetica hegeliană.

Scanned with OKEN Scanner

raporturilor între individ și istorie. Ea îi apare și ca o adevărată cheie hermeneutică pentru interpretarea evenimentelor contemporane. Cînd Marcuse publică în 1941 cea de a doua carte a sa despre Hegel, *Rațiune și revoluție*, dedicată lui Max Horkheimer, scopul ei nemijlocit este cel de a spulbera legenda unei afinități între filozofia hegeliană, în special doctrina hegeliană a statului, și ideologia fascismului sau național-socialismului (idee cu o anumită circulație atunci în țările anglo-saxone) ; intenția este realizată cu o putere de convingere și cu o elocvență teoretică remarcabile. Cum a observat însă prea bine și Alfred Schmidt în postfața sa la traducerea germană a volumului *Reason and Revolution* (Schmidt este și autorul unui important studiu dedicat începuturilor lui Marcuse : *Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse* [1]), valoarea cărții depășește cu mult o asemenea intenție circumscrisă istoric ; ea a adus o contribuție decisivă la revigorarea studiului lui Hegel în general și, mai ales, a proiectat o lumină puternică asupra raporturilor strînse între dialectica hegeliană și teoria critică a societății elaborată de Marx.

Spre deosebire de prima carte despre Hegel, unde principalele concepte ale dialecticii hegeliene erau tratate într-un plan pur speculativ, fără nici o raportare la originile lor social-istorice (spre a nu mai vorbi de faptul că în teza susținută cu Heidegger numele lui Marx nu apărea nici măcar o singură dată, deși, după cum am văzut, relația Hegel-Marx se afla de atunci în centrul preocupărilor lui Marcuse [2]), cea de a doua este construită în perspectiva unei legături neîntrerupte între opțiunile social-politice ale filozofului german și principalele articulații ale gîndirii sale strict filozofice. Paralela cu demersul de gîndire al lui Lukács din *Der junge Hegel* este acum fra-

---

[1] Herbert Marcuse / Alfred Schmidt, *op. cit.*, p. 111—142.

[2] Cf. *supra*, p. 15. Cînd editura Klostermann din Frankfurt a tipărit în 1968, într-o „a doua ediție neschimbată", cartea din 1932 despre *Ontologia lui Hegel*, Marcuse a precedat-o de cîteva rînduri în care arăta că reelaborarea cărții ar fi transformat-o într-o *operă nouă* ; el înțelegea astfel să marcheze fără echivoc distanța care separa lucrarea sa de tinerețe de stadiul atins în evoluția sa ulterioară.

Scanned with OKEN Scanner

pantă (cele două lucrări au fost însă elaborate cu totul independent una de cealaltă). Tribunalul raţiunii, în faţa căruia Hegel aduce spre judecată evenimentele istorice ale trecutului şi prezentului, este, cel puţin în prima fază a operei sale, incarnarea marilor idealuri ale revoluţiei franceze ; Marcuse aruncă punţi firești între idolatrizarea raţiunii, prin cultul *Fiinţei Supreme*, de către Robespierre şi glorificarea raţiunii în sistemul hegelian [1]. Pătrunderea uimitoare cu care Hegel a descoperit nu numai structura societăţii burgheze în general, celebrînd emanciparea ei de servituţile vechii orînduiri feudale, dar şi contradicţiile ei antagonice (aflate pe atunci încă într-o stare incipientă), ne oferă explicaţia veritabilă a gîndirii sale dialectice, cheia pentru a înţelege preeminenţa *principiului contradicţiei* în interpretarea hegeliană a lumii. O analiză cuprinzătoare a lucrării lui Marcuse depăşeşte aci cu mult posibilităţile noastre. Să remarcăm doar intensitatea cu care el scoate la iveală *negaţia* ca un principiu constitutiv în devenirea lucrurilor, instabilitatea şi „neliniştea“ ca atribute inerente fenomenelor. Precizia şi profunzimea în reconstituirea itinerariului lui Hegel pe terenul convingerilor sale social-istorice, de la adversitatea intransigentă împotriva instituţiilor *vechiului regim*, caracteristică fazei revoluţionare a scrierilor din perioada Tübingen-ului, şi pînă la glorificarea lui Napoleon, ca încarnare a noii societăţi burgheze triumfătoare (căreia i se dezvăluie dealtfel, cu o sagacitate premonitorie, adîncile contradicţii lăuntrice) îi îngăduie lui Marcuse să proiecteze vastul fundal pentru înţelegerea spiritului de subversiune şi neîmpăcare cu realităţile constituite al dialecticii hegeliene Autorul cărţii *Reason and Revolution* pune astfel în valoare cu predilecţie tocmai acel aspect central al gîndirii hegeliene : *dialectica negativă*, care a trezit repulsia nu numai a contemporanilor romantici de tipul lui Fr. Schlegel, autorul formulei : „satanism filozofic“, aplicate lui Hegel, dar şi a unei îndelungate posterităţi conservatoare, de la Schelling cel tardiv la filozofia „pozitivă“ a socie-

[1] Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Hermann Luchterhand Verlag, 2 Auflage, 1962, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

tăţii şi statului, instituită de Auguste Comte şi Friedrich Julius Stahl. Puţini au scos la iveală cu atîta putere de persuasiune, ca Herbert Marcuse, raţionalitatea adîncă a dinamismului hegelian : tensiunea între realitatea *dată* a lucrurilor şi posibilităţilor lor latente, conducînd la transcenderea nemijlocirii şi suficienţei către natura lor adevărată, caracterul *devenit* (gewordenes) şi nu *dat* al esenţelor, supremaţia generalului asupra particularului, cu înţelesul că orice particularisme trebuie confruntate cu interesele generale ale umanităţii, simbolizate la Hegel de Raţiune. Caracterul prin definiţie anti-pozitivist al dialecticii, expresie a vocaţiei ei subversive şi non-conformiste, şi-a găsit în Marcuse unul din interpreţii cei mai convingători.

Herbert Marcuse în *Raţiune şi Revoluţie*, ca şi Georg Lukács în *Tînărul Hegel* au evidenţiat desigur deopotrivă curba descendentă descrisă de gîndirea socială a lui Hegel, de la elogiul vibrant al revoluţiei franceze şi, apoi, al lui Napoleon la acomodarea progresivă, nu lipsită însă de semnificative accente originale, cu starea de lucruri a societăţii germane din vremea sa. Lucrarea lui Lukács, mai cuprinzătoare şi mai profundă în reconstituirea primelor perioade din activitatea lui Hegel, spre a nu vorbi de superioara ei rigoare marxistă în critica idealismului hegelian (asupra căreia vom reveni), se încheie însă cu analiza *Fenomenologiei Spiritului* (1807), fără a se dispensa bineînţeles cu totul de trimiteri comparative la evoluţia ulterioară a gîndirii politice hegeliene[1]. Originalitatea cărţii lui Marcuse este că îmbrăţişează *întreaga* traiectorie a filozofiei hegeliene, incluzînd analiza critică a ideilor expuse în operele lui Hegel cel matur : *Filozofia Dreptului* şi *Prelegerile de filozofie a istoriei*, din aceeaşi perspectivă centrală a raporturilor între dialectica hegeliană şi dialectica materialistă a lui Marx. Lukács şi Marcuse se vor întîlni în a sublinia cu egală energie opoziţia categorică între gîndirea social-politică a lui Hegel şi filozofia politică a Restauraţiei, incarnată în scrierile adversarilor săi Haller şi Savigny. Printre contribuţiile cele

[1] Georg Lukács, *Der junge Hegel*, 1954, Aufbau-Verlag Berlin, p. 521—532.

mai prețioase ale analizei întreprinse în *Rațiune și Revoluție* se numără și faptul că, urmărind involuția lui Hegel de la exploziile de non-conformism împotriva statului din scrierile primei tinereți la glorificarea statului sub forma monarhiei constituționale, în operele de maturitate, Marcuse pune în valoare, printr-o exegeză plină de finețe și ascuțime, distanța între statul *vechiului regim,* cel al formațiunii feudale, și statul celebrat de Hegel. Statul preconizat în *Filozofia Dreptului* urmărește să sancționeze cuceririle societății burgheze și ale liberalismului ei programatic, făcînd din proprietatea individuală temelia de neatins a organizării sociale. Tocmai luciditatea cu care Hegel descoperă că o societate clădită pe principiul proprietății private este inevitabil una a concurenței și a raporturilor de inegalitate, îl determină însă să caute în stat instrumentul principal de legiferare a *intereselor generale,* destinat să incarneze unitatea între particular și general. Statul este în intenția lui Hegel o personificare a legalității și rațiunii, proteguind interesele întregului social împotriva uzurpării lor prin actele arbitrare ale unor indivizi sau ale unei minorități acaparatoare ; opoziția între concepția hegeliană a statului, cu toate implicațiile ei autoritare și teoria fascistă a statului totalitar, bazat pe impunerea prin violență a intereselor minorității dominante asupra majorității oprimate, apare astfel limpede marcată [1].

Marcuse va furniza chiar la un moment dat demonstrația subtilă a faptului că atitudinea negativă a „autoritarului" Hegel față de opoziția liberal-democratică era în fond o apărare a instituțiilor existente împotriva resentimentelor naționaliste ale micii burghezii dezamăgite, care prevesteau mișcările fasciste de mai tîrziu [2] (Lukács va formula observații asemănătoare, arătînd că Hegel opunea adversarilor săi „marele exemplu al poporului francez", cel care abolise vechile stări de lucruri feudale [3]).

---

1 Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 163, 193, 360 și 363—366.
2 *Ibid.*, p. 162—163.
3 Georg Lukács, *op. cit.*, p. 529.

Scanned with OKEN Scanner

Analiza din *Raţiune şi Revoluţie* nu ascunde în acelaşi timp nici o clipă *resemnarea* şi *acomodarea* cu stările de fapt ale Restauraţiei, implicate în întreg sistemul de idei politice al lui Hegel : neputinţa de a găsi o soluţie antinomiilor societăţii burgheze decît în stat, ca o pretinsă putere supra-personală, situată deasupra intereselor egoiste, echivala cu refuzul soluţiei reale, de tip democratic-radical, a contradicţiilor sociale şi cu fixarea punctului de sprijin într-o instituţie „naturală", de tipul monarhiei (fără a mai vorbi de faptul că ea echivala cu intangibilitatea raporturilor de producţie burgheze, generatoare inevitabile ale anarhiei şi inegalităţii sociale). Herbert Marcuse poate astfel scoate la iveală, în toată amploarea lor, contradicţiile gîndirii social-istorice a lui Hegel : cele între dorinţa ferventă de a rămîne fidel ideii unei posibile armonii între individual şi general şi adularea unei instituţii de tipul monarhiei constituţionale. Exegetul se arată însă sensibil mai ales la implicaţiile lor pur filozofice : neutralizarea spiritului critic-polemic al dialecticii hegeliene prin victoria idealismului. Marcuse demistifica apologia hegeliană a Reformei, ca supremă incarnare a ideii de libertate individuală, demonstrînd că proiectarea libertăţii în spaţiul interiorităţii lasă intactă non-libertatea reală ; „armonismul" lui Hegel este profund inacceptabil, atît timp cît inegalitatea şi înstrăinarea domină nestingherite în spaţiul social real (este aci un motiv pe care îl vom întîlni şi în alte scrieri ale „şcolii de la Frankfurt", la Horkheimer ca şi la Adorno).

Finalitatea celei de a doua cărţi despre Hegel a lui Herbert Marcuse se află în ideea că implicaţiile critic-polemice ale dialecticii hegeliene au fost deplin valorificate *numai* în opera lui Marx, unde ele vor fi purificate de scoriile idealismului : „...moştenirea istorică a filozofiei lui Hegel nu trebuie căutată la «hegelieni» (de dreapta sau de stînga) ; nu ei au păstrat viu conţinutul real al acestei filozofii. Tendinţele critice ale filozofiei lui Hegel au fost reluate şi continuate mult mai curînd

Scanned with OKEN Scanner

în teoria socială a lui Marx, în timp ce, în afara marxismului, istoria hegelianismului devenea istoria unei lupte *împotriva* lui Hegel...“ [1]. Conversiunea conceptelor speculative ale filozofiei lui Hegel în concepte cu un conținut social-istoric precis (în *acest* sens tranziția de la Hegel la Marx este privită ca o „negare a filozofiei“), preluarea conceptului de *travaliu* de la Hegel și transformarea lui în principalul instrument de critică *a muncii înstrăinate* și de „străpungere a reificării“ din capitalism, substituirea ideii hegeliene a Rațiunii prin ideea de *fericire*, sînt în interpretarea lui Herbert Marcuse principalele teme ale metamorfozei la care a supus Marx dialectica hegeliană. Urmărind considerațiile cu privire la travaliu ca formă de acțiune asupra lumii și de emancipare a ființei umane (pînă la însăși „abolirea muncii“, idee utopică pe care Marcuse o preia dintr-un pasagiu al tînărului Marx), nu putem ascunde impresia că sub influența durabilă a cărții de tinerețe a lui Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* și a uneia dintre principalele ei erori, denunțată de însuși Lukács, Herbert Marcuse este înclinat, într-o problemă filozofică importantă, să procedeze la un *transfer necritic* al unor idei hegeliene în cîmpul dialecticii marxiste. Marcuse identifică, încă atunci cînd analizează *Fenomenologia Spiritului*, critica lui Hegel împotriva „bunului-simț“ (der gesunde Menschenverstand) și a „intelectului“, care consideră lumea ca o însumare de lucruri finite și de raporturi între ele, cu critica lui Marx împotriva procesului denumit „reificare“ (Verdinglichung), cu alte cuvinte cu o formă *particulară* a obiectivării, cea realizată prin înstrăinarea ființei umane și transformarea ei în *lucru*, sub regimul reproducției capitaliste a muncii. Eroarea filozofică săvîrșită de Marcuse, pe urmele tînărului Lukács, este că privește un proces ontologic și epistemologic fundamental : eterogeneitatea existenței față de conștiință și considerarea lumii în procesul cunoașterii ca o totalitate de obiecte cu o existență *per se*, drept un simplu reflex al fenomenului social negativ analizat de

[1] Herbert Marcuse, *op. cit.*, pag. 224.

Scanned with OKEN Scanner

Marx sub numele de reificare [1]. Urmarea unei asemenea poziții este că pentru a descrie suprimarea „obiectivității moarte" a lucrurilor, prin care el înțelege simultan reificarea lumii și autonomia ei ontologică față de conștiință (confuzie funestă !), Marcuse îmbrățișează teza hegeliană a transformării „substanței" în „subiect", reeditînd vechea sa idee că descoperirea adevărului este sinonimă cu integrarea obiectului în via subiectivitate [2]. Aspirația nobilă și legitimă către anihilarea reificării capitaliste, prin identificarea în spatele raporturilor dintre lucruri, în societatea capitalistă, a unor raporturi interumane („existențiale", va spune fostul admirator al lui Heidegger), se conjugă astfel cu asimilarea necritică a tezei hegeliene despre conversiunea obiectivității în subiectivitate. Lucio Colletti, în cartea sa *Il marxismo e Hegel*, este printre cei care au observat cu sarcasm oscilațiile lui Marcuse între o interpretare materialistă a dialecticii hegeliene : categoriile gîndirii reflectă mișcarea reală a fenomenelor, și expunerea fără rezerve a tezei idealiste hegeliene despre transformarea „substanței" în „subiect" [3]. Cînd însă fineticul antihegelian Lucio Colletti, discipol al lui Galvano della Volpe, se ridică împotriva valorificării de către Marcuse a însuși miezului valabil al dialecticii hegeliene : critica determinărilor abstracte ale intelectului în numele conceptelor concrete ale rațiunii (Colletti identifică în mod abuziv o asemenea critică cu expresia cea mai pură a idealismului la Hegel), el urmărește să compromită tocmai meritul fundamental al cărții *Rațiune și Revoluție* : revitalizarea unor categorii centrale ale dialecticii lui Hegel în perspectiva operei lui Marx și a continuatorilor săi (Marcuse elogiază în finalul cărții acțiunea lui Plehanov și mai ales a lui Lenin de apărare și revigorare a dialecticii, împotriva curentului oportunist al lui Bern-

---

[1] *Ibid.*, p. 106—107.

[2] *Ibid.*

[3] Lucio Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, Editori Laterza, p. 225—226 și 324—325.

Scanned with OKEN Scanner

stein și Kautsky [1]), cu scopul de a întemeia o „teorie critică“ a societății moderne.

Cît privește obiecția formulată de unul din principalii critici liberali ai operei lui Marcuse, Alasdair MacIntyre, profesor la universitatea Essex, împotriva folosirii conceptului de „fericire“ (Glück), drept un concept central al marxismului, în cartea *Reason and Revolution*, ea ni se pare a nu rezista nici în cea mai mică măsură criticii. Argumentația lui MacIntyre se sprijină pe două afirmații : a) noțiunea de „fericire“ este un concept utilitarist, pe care Marx însuși nu l-a folosit explicit vreodată, ci dimpotrivă a polemizat în mod repetat cu „utilitariștii“ (ca și cum sarcasmele lui Marx la adresa unui Bentham, de pildă, ar însemna *ipso facto*, dacă l-am urma pe MacIntyre, că Marx, care dealtfel îi prețuia mult pe materialiștii francezi de tipul lui La Mettrie, autor al unui *Discours sur le Bonheur*, ar fi exclus conceptul de *fericire* din modul său de gîndire) ; b) noțiunile de *libertate* și *fericire* ar fi departe de a fi sinonime, deoarece adeseori libertatea este legată de „frustrare, jertfă și nefericire“ iar fericirea și satisfacția ar fi adeseori favorizate mult mai curînd de starea de non-libertate [2]. Sofismul ni se pare izbitor. Marcuse a avut toată dreptatea să asocieze un concept fundamental al tînărului Marx : „emanciparea simțurilor“ cu cel al lui Marx cel matur : instituirea „imperiului libertății“, demonstrînd astfel că emanciparea de munca înstrăinată era sinonimă pentru Marx cu crearea condițiilor pentru instaurarea simultană a libertății *și* fericirii ; el va distinge dealtfel mai tîrziu între „satisfacții false“ și „adevărate“, doar cele dintîi fiind proprii regnului non-libertății (v. *Omul unidimensional).*

Este sigur că formația hegeliană extrem de solidă a lui Marcuse, caracterizată prin consubstanțialitatea *dialecticii* cu alcătuirea sa spirituală și filtrată sub influența operei lui Marx, va rămîne principalul rezervor intelec-

---

[1] Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 351—354.

[2] Alasdair MacIntyre : *Herbert Marcuse*, Seria *Moderne Theoretiker*, 1971, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 46—47.

Scanned with OKEN Scanner

tual din care avea să se nutrească extraordinarul proces întreprins în opera sa de maturitate împotriva societăţii capitalismului evoluat. Prezenţa ireversibliă a dialecticii în instrumentarul său filozofic îi va îngădui, de pildă, să formuleze implacabilul rechizitoriu, din *Omul unidimensional*, împotriva mentalităţii dominante în viaţa socială americană : neopozitivismul şi operaţionalismul. Conformaţia sa îl singulariza desigur în mijlocul universului spiritual al universităţii americane, conferindu-i postura unui *out-sider* de formaţie germanică într-o lume stăpînită, în bună măsură, de tradiţia pragmatismului şi behaviorismului ; chiar după apariţia *Omului unidimensional* (1964) el va rămîne încă o bucată de timp o figură lipsită de o prea mare notorietate (un „obscur filozof germano-american", cum avea să-l califice retrospectiv, surprinsă de brusca lui ascensiune, publicistica anilor 1967—1968), pînă cînd erupţia mişcării contestatare, şi în primul rînd a „noii stîngi", îl va proiecta, odată cu principalele lui opere, pe întîiul plan al vieţii intelectuale şi politice.

Cei aproape cincisprezece ani care s-au scurs între a doua carte despre Hegel şi apariţia „studiilor asupra societăţii industriale avansate", cum se subintitulează *Omul unidimensional*, au fost marcaţi însă de un eveniment intelectual decisiv în traiectoria lui Marcuse, cu efecte considerabile asupra întregii sale activităţi filozofice : imensa revelaţie pe care a constituit-o contactul cu psihanaliza lui Freud, concretizată în originala tentativă de asimilare a metapsihologiei lui Freud în universul său hegeliano-marxist prin elaborarea cărţii *Eros şi civilizaţie. O investigaţie filozofică asupra lui Freud* (1955). Oricît de paradoxal s-ar părea, pînă la apariţia acestei lucrări nu am întîlnit în scrierile lui Marcuse nici cea mai vagă referinţă la opera lui Freud. S-ar putea spune aşadar că ciclul de conferinţe rostite în anii 1950—51 la Washington School of Psychiatry, din care s-a născut ulterior cartea *Eros şi civilizaţie*, echivalează cu un adevărat salt în devenirea lui Marcuse, îmbogăţindu-i dar şi modificîndu-i sensibil registrul intelectual (asupra

Scanned with OKEN Scanner

rigorii în coerență a unei asemenea amplificări vom avea ocazia să ne oprim curînd). Spre deosebire de Marcuse, ceilalți protagoniști ai școlii de la Frankfurt au arătat încă de timpuriu un viu interes pentru psihanaliza lui Freud. Horkheimer, după cum ne încredințează Martin Jay, l-a încurajat în 1927 pe Adorno să întreprindă un studiu asupra raporturilor între fenomenologia transcendentală a lui Hans Cornelius (profesorul lor comun) și psihanaliză (dizertația a rămas nepublicată), s-a supus el însuși unei cure psihanalitice în anii următori și, ca urmare a discuțiilor intense cu privire la relațiile între psihologie și socialism, a încurajat înființarea primului Institut Psihanalitic pe lîngă o universitate germană, cea din Frankfurt (Freud însuși, după cum afirmă Horkheimer într-un interviu din 1969, i-a adresat două scrisori de mulțumire)[1]. Principalul inițiator al studiilor cu privire la raporturile între materialismul istoric și psihanaliză și la o posibilă utilizare a cuceririlor psihanalizei în interiorul unei antropologii marxiste a fost însă, în cadrul școlii de la Frankfurt, Erich Fromm. Alături de scrierile lui Wilhelm Reich, apărute cam în aceeași perioadă, eseurile și articolele tipărite de Fromm după 1930, începînd cu *Dezvoltarea dogmei lui Christ* (1931) și continuînd cu cele apărute în *Zeitschrift für Sozialforschung*: *Despre metoda și misiunea unei psihologii sociale analitice* (1932), *Caracterologia psihanalitică și însemnătatea ei pentru psihologia socială* (1932) și *Semnificația social-psihologică a matriarhatului* (1934)[2], au jucat rolul unei activități de pionierat în direcția prelungită ulterior, cu o anvergură filozofică și cu ambiții metafizice mult mai mari, de Herbert Marcuse prin *Eros și civilizație*. Evoluția divergentă a lui Marcuse și Fromm, presărată de polemici ascuțite între ei, formează unul din episoadele cele mai instructive și palpitante

---

[1] Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, p. 87—88.

[2] Erich Fromm, *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, edition suhrkamp 425, Frankfurt, 1970 (volumul reprezintă o traducere a cărții *The Crisis of Psychoanalysis* și cuprinde, printre altele, studiile menționate mai sus).

Scanned with OKEN Scanner

în istoria aventuroasă a tentativei de a valorifica tezele lui Freud în interiorul marxismului.

Fără îndoială, interesul pasionat arătat de Marcuse operei lui Freud nu a apărut în opera sa *ex nihilo :* pledoaria remarcabilă în favoarea sensualismului și hedonismului (v. studiul comentat anterior), adversitatea, exprimată atît în analiza critică a protestantismului lui Luther și Calvin sau a moralei kantiene în *Studiile despre autoritate și familie* cît și în textul *Despre caracterul afirmativ al culturii,* împotriva scindării artificiale a personalității într-o lume glorificată a libertății interioare sau rațiunii transcendentale și într-o alta degradată a moțiunilor pulsionale și a simțurilor, critica severă împotriva ipocriziei burgheze în problemele moralei sexuale, pot fi considerate tot atîtea semne premonitorii ale orientării inaugurate de *Eros și civilizație.*

Se cuvine să spunem din capul locului că magnetismul exercitat de antropologia freudiană asupra lui Marcuse a fost dictat de motive predominant sociologice și politice ; fără a avea, spre deosebire de Fromm, nici cea mai mică formație teraupeutică sau vreun contact cu activitatea clinică, Herbert Marcuse ca și Max Horkheimer s-au orientat cu precădere spre latura „metafizică" a doctrinei lui Freud, cea care caracterizează ultima perioadă din activitatea ilustrului om de știință. Ei au crezut a descoperi în metapsihologia lui Freud un formidabil instrument dialectic pentru a elucida mecanismele psihologice, de interiorizare conflictuală, ale unei societăți în care sporirea extraordinară a productivității muncii și a bogăției sociale se însoțea de o nu mai puțin intensă alienare a individului și represiune a nevoilor lui vitale („organice", va spune Marcuse). Spectacolul societăților occidentale, și în primul rînd al fascinantului *way of life* american (fără a uita sinistrul precedent al societăților totalitare de tip fascist), li se înfățișa ca un cîmp de explozie crescîndă a pornirilor agresive și a spiritului de competiție, pe fondul obnubilării tot mai accentuate a aspirațiilor către o existență pacificată, liniștită, lipsită de anxietate. Este semnificativ că Marcuse își concentrează atenția în *Eros și civilizație* nu asupra dualismului instituit de Freud în

Scanned with OKEN Scanner

opera sa timpurie : cel între pulsiunile dictate de instinctul plăcerii şi cele ale instinctului de conservare[1], ci asupra tensiunii între *principiul plăcerii* şi *instinctul morţii (Lustprinzip und Todestrieb)*, între *Eros* şi *Thanatos*, astfel cum apare formulat în scrierile din faza finală.

Erich Fromm, ca şi Herbert Marcuse mai tîrziu, au plecat de la premiza că o analiză exhaustivă a omului ca fiinţă socială nu se poate dispensa de a urmări modul în care conflictele şi tensiunile sociale se reproduc în aparatul psihic al indivizilor. Descoperirile lui Freud li s-au părut a acoperi prin intuiţiile lor geniale o zonă rămasă pînă la el aproape „albă", populînd cu un număr de concepte preţioase ceea ce ar fi fost mult timp o adevărată *terra incognita :* echipamentul instinctual şi zestrea pulsională a indivizilor, cu cîmpul de rezidenţă în inconştient. Fromm nu ezita să vorbească despre caracterul *materialist* şi *naturwissenschaftlich* al psihanalizei[2], deoarece tezele ei s-ar baza pe constatări somato-psihologice, experimental verificabile. Ceea ce li se părea celor doi gînditori a legitima compatibilitatea psihanalizei cu materialismul istoric, ba chiar asimilarea ei ca singura psihologie valabilă în interiorul antropologiei marxiste, era mai ales înţelegerea genetic-dinamică a vieţii psihice, preconizată de Freud ; o dată admise premizele psihanalizei, viaţa psihică s-ar înfăţişa a avea un caracter conflictual, deci prin excelenţă unul *dialectic*, generat de tensiunea între pulsiunile originare şi imperativele adaptării la exigenţele lumii externe (Sartre, printre alţii, va contesta caracterul dialectic al psihanalizei, reproşîndu-i tocmai

---

[1] Freud distingea în ciclul său de cinci articole din 1915 reunite sub titlul ***Metapsychologie*** două grupuri de pulsiuni originare : cele ale *eu*-lui sau *auto-conservării* şi cele *sexuale*, postulînd între ele un raport de opoziţie, care ar izbucni la suprafaţă în cazul afecţiunilor nevrotice (cf. Sigmund Freud : ***Métapsychologie***, 1968, Paris, ideés nrf, p. 21—22 şi *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, p. 10 şi urm.).

[2] Erich Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie : Bemerkungen über Psychoanalyse und historischer Materialismus*, în vol. cit., p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

„crampa mecanistă“ [1], formulă pe care o vom regăsi dealtminteri, altfel articulată, și la Fromm, în procesul său progresiv de distanțare critică față de ortodoxia psihanalitică). Erich Fromm s-a arătat preocupat mai ales de modul în care interesele de clasă ale indivizilor se traduc într-o utilizare specifică a energiei lor instinctuale („libidinale“, va spune el în prima fază), de selecția operată de activitatea lor economico-socială, căreia el îi recunoaște ponderea primordială, asupra pulsiunilor lor erotice : noțiunea de „caracter social“, folosită de Fromm, urmărea tocmai să exprime sinteza specifică între o anumită psihologie de clasă și o anume conformație instinctuală (potențarea instinctelor agresive și inhibiția pornirilor miloase într-o societate de războinici, reprimarea impulsurilor dictate de plăcere și încurajarea „tendințelor anal-strîngătoare“ în societatea burgheză a secolului XIX, stăpînită de principiul economiei, acumulării și avariției etc. [2]). Interesul lui Fromm s-a îndreptat mai ales către ideea de „structură libidinală“, ca o posibilă mediațiune între presiunea economico-socială și psihologia individuală, dar mai ales către funcția critică originară a psihanalizei, ca instrument de demistificare a represiunii exercitate de morala burgheză asupra aspirațiilor variabile ale indivizilor. Herbert Marcuse s-a arătat mai puțin sensibil față de aplicațiile „empirice“ și „pozitive“ ale psihanalizei la psihologia socială, în genul celor cultivate de Fromm, și a adoptat din capul locului, în mod programatic, tezele finale formulate de Freud, începînd cu lucrarea *Jenseits vom Lustprinzip (Dincolo de principiul plăcerii)* din 1920 și pînă la opusculul din 1930 *Das Unbehagen in der Kultur* : el credea a descoperi în ele un ideal punct de sprijin teoretic pentru critica sa necruțătoare la adresa oricărui tip de societate întemeiată pe principiul represiunii, randamentului sau profitului capitalist.

---

[1] Jean-Paul Sartre, *Sartre par Sartre* în *Situations*, IX 1972, Paris, Gallimard, p. 105.

[2] Erich Fromm, *Die Krise der Psychoanalyse*, în vol. cit., p. 212.

Scanned with OKEN Scanner

Lectura operei lui Freud întreprinsă de Marcuse în *Eros și civilizație* nu poate fi disociată de *radicalismul* perspectivei sale sociale și politice. Cum ar fi putut el accepta reducerea psihanalizei la o activitate strict curativă : cea a unei terapeutici pur individuale, cînd scopul său era să clatine însăși stîlpii de susținere ai unei gigantice societăți represive ? Cum s-ar fi putut el concilia cu „revizionismul neo-freudian" al lui Fromm (cel tardiv), Karen Horney sau Harry Sullivan, care își propunea să vindece diversele anomalii printr-un tratament pe planul „relațiilor interpersonale" (cultivînd deci o medicină socială optimistă pe fondul societății existente), cînd ținta sa era să scoată la iveală *negativitatea integrală* a unei asemenea societăți și să dezvăluie rădăcinile filogenetice ale principiilor ei constitutive ? Cu ajutorul ipotezelor lui Freud despre geneza psihicului, Herbert Marcuse ne întoarce spre zonele tulburi ale originilor umanității și ne încredințează că procesul represiunii a început în faza genuină de dezvoltare a ființei umane. *Eros și civilizație* se solidarizează cu transgresarea de către Freud a tezei sale inițiale îmbrățișată și de Fromm : pulsiunile sexuale sînt subordonate instinctului de conservare, și acceptă ipotezele lui finale cele mai speculative și mai hazardate (Adorno va exprima în maniera lui paradoxală și voit non-conformistă același *credo ; „In psychoanalysis nothing is true except the exaggerations"*, În psihanaliză, numai exagerările sînt adevărate [1]). Omul ar fi fost la origini un subiect libidic integral, Erosul ar fi impregnat toate activitățile sale iar sexualitatea genitală nu ar fi fost decît o porțiune a unei asemenea sexualități generalizate a organismului uman ; tezele lui Freud despre existența unui narcisism primar (omul își contempla cu plăcere propriile organe și funcționarea nestînjenită a propriului organism) și despre maturizarea progresivă a erosului (fazele orală, anală și genitală) îi slujesc lui Marcuse spre a postula un „erotism polimorf" originar și hegemonia instinctului plăcerii în constituția inițială a ființei umane. Erosul sau principiul plăcerii, într-o asemenea accepție lărgită, îmbrățișează ansamblul activități-

[1] Cit. după Martin Jay, *op. cit.*, pag. 86.

Scanned with OKEN Scanner

lor umane producătoare de satisfacţii, inclusiv procesul muncii, în măsura în care ar fi vorba de *munca liberă*, impregnată de componente libidinale [1], şi nu de *munca înstrăinată*. Herbert Marcuse acceptă însă şi cel de al doilea postulat fundamental cuprins în teoria freudiană a instinctelor : existenţa *instinctului morţii*. Refuzul organismului uman de a suporta neplăcerea sau durerea la care îl supune contactul cu o realitate ostilă ar exprima impulsul regresiunii către starea prenatală a materiei organice : principiul Nirvanei era sinonim pentru Freud cu instinctul morţii. Erosul, care tinde către o sinteză tot mai bogată şi mai diversificată a substanţei vii, este contrabalansat de pornirea regresivă, încarnată de Thanatos, către o stare nesupusă imperativelor nevoii şi deci durerii. Fără a putea urmări aci mai departe raporturile obscure postulate de Freud între cele două instincte [2] (ele ar fi strîns asociate, deoarece satisfacţia şi quietudinea sînt conjugate, dar Marcuse va afirma că instinctul morţii se află într-un raport de subordonare faţă de Eros [3]), să menţionăm doar teza că energia distructivă, generată de instinctul morţii în aspiraţia sa spre quietudine, ar deveni, îndată ce organismul este confruntat cu împrejurări potrivnice, principala sursă biologică a „agresiunii socialmente utile împotriva lumii exterioare — a naturii şi a duşmanilor“ [4], cea care ar face posibilă supravieţuirea şi progresul speţei. Acum putem înţelege mai bine unul dintre resorturile principale ale seducţiei exercitate de doctrina lui Freud asupra celui care a scris *Eros şi civilizaţie*. Descrierea vicisitudinilor la care sînt supuse instinctele originare datorită raporturilor conflictuale ale organismului uman cu o realitate potrivnică (*Ananké*, penuria mijloacelor de hrană şi de îmbrăcăminte ale omu-

---

[1] Freud însuşi admite, la un moment dat, în *Das Unbehagen in der Kultur* (pag. 31) o asemenea funcţie eminamente pozitivă a travaliului.

[2] Cf. Sigmund Freud, „Au-delà du principe de plaisir“, în *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.

[3] Herbert Marcuse, *Trieblehre und Freiheit*, în *Psychoanalyse und Politik* Europäische Verlagsanstalt Frankfurt, Europa Verlag Wien, 1968, p. 12—13.

[4] *Ibid.*

Scanned with OKEN Scanner

lui primitiv), ar pune în valoare o concepţie *dialectică* asupra psihicului uman, bazată pe „plasticitatea" instinctelor şi pe modificarea lor necesară sub presiunea realităţii.

Scenariul antropologic elaborat de Marcuse urmează cu fidelitate premizele enunţate mai sus. Sub imperiul nevoilor de reproducere a existenţei sale (în primul rînd a celor de hrană, îmbrăcăminte şi protecţie), organismul uman ar fi constrîns să supună dominaţiei şi inhibiţiei pulsiunile erotice originare (în sensul lărgit amintit anterior) şi să accepte dominaţia *principiului realităţii* asupra *principiului plăcerii :* travaliul asupra naturii şi lupta cu împrejurările ar fi generat un adevărat proces de desexualizare a organismului (în acelaşi sens lărgit al Erosului), culminînd cu crearea unor mecanisme şi instituţii tot mai adaptate exigenţelor realităţii (civilizaţia şi cultura) şi cu contragerea sexualităţii la sfera genitală, destinată a asigura reproducerea biologică. Munca sub regimul necesităţii este identificată în mod semnificativ cu un act de „non-libertate raţională" *(vernünftige Unfreiheit)* sau „dominaţie raţională" *(vernünftige Herrschaft),* în sensul reprimării necesare a unor pulsiuni cu scopul adaptării energiei instinctuale la imperativele realităţii. Se cuvine să reţinem cu atenţie o asemenea definiţie, deoarece ea ne va da cheia uneia dintre ideile utopice cele mai radicale ale lui Marcuse în cîmpul sociologic : scopul umanităţii nu este doar *eliberarea muncii,* ci în ultimă instanţă *eliberarea de muncă,* prin transformarea ei în *joc* (astfel apare înţeleasă trecerea de la capitalism la comunism) [1], ceea ce în terminologia marcusiană ar

---

[1] Giovani Jervis, în introducerea sa la traducerea italiană a cărţii ***Eros şi civilizaţie,*** confirmă o asemenea interpretare a textelor lui Marcuse (v. p. XXVI, şi mai ales nota din subsol). Cu prilejul dezbaterilor pe marginea conferinţei sale „Sfîrşitul utopiei", care au avut loc la Universitatea Liberă din Berlinul occidental în 1967, Marcuse a mărturisit însă că a oscilat sub raport terminologic între ideea „eliminării muncii" şi cea a „eliminării muncii înstrăinate", deoarece în limbajul curent expresiile ar fi devenit echivalente. Concluzia sa era că nu ar fi cu putinţă să se vorbească de o „abolire a muncii ca atare", deoarece ar însemna respingerea adevărului de netăgăduit al tezei lui Marx că societatea se clădeşte în mod necesar (în orice fază a

Scanned with OKEN Scanner

echivala cu restaurarea în drepturile lui plenare a erotismului polimorf.

Oricărui observator lucid nu-i poate scăpa faptul că antropologia freudiană este pentru Marcuse, în ultimă instanţă, un instrument teoretic (am fi înclinaţi să spunem mai curînd *ideologic)* pentru a dezvălui mecanismele psihologice ale procesului de alienare în toate formaţiunile istorice bazate pe munca înstrăinată şi pe represiune. Ideea că încă la originile umanităţii, imperativele luptei pentru existenţă ar fi generat în mod necesar cenzurarea şi inhibiţia unor impulsuri şi apetituri spontane, instituindu-se o dualitate antinomică între principiul realităţii şi principiul plăcerii, ne-ar oferi infrastructura instinctuală a întregii dezvoltări sociale ulterioare. Convingerea noastră este că tocmai confruntarea cu o societate, cea a capitalismului monopolist, în care, spre a utiliza conceptele freudiene, potenţarea pornirilor agresive se însoţeşte de diminuarea simetrică a celor libidice (satisfacţiilor individuale plenare), l-a determinat pe Marcuse să proiecteze, printr-un imens gest retroactiv, în zorile antropogenezei, mecanismele psihologice observate în formaţiunile sociale ulterioare. Nu riscă însă oare o asemenea afirmaţie să pună sub semnul unui grav semn de întrebare *caracterul ştiinţific* al întregii antropologii construite, cu instrumentele lui Freud, de către Herbert Marcuse ? Înţelegem prea bine motivele care i-au determinat pe reprezentanţii şcolii de la Frankfurt, confruntaţi cu „iraţionalitatea obiectivă“ (Adorno) [1] a unei societăţi industriale dezvoltate, de tipul celei americane, unde uriaşa dezvoltare a aparatului tehnologic, în condiţiile „capitalismului organizat“, se însoţeşte de administrarea şi manipularea insidioasă a dorinţelor şi nevoilor individuale, deci de privarea şi frustrarea indivizilor de îm-

---

ei !) pe schimbul material de substanţe cu natura ; el ţinea însă să menţină ideea sa favorită că stăpînirea, controlul, transformarea naturii, efectuate în mod liber, ar duce în mod tendenţial la convergenţa între muncă şi joc (*„La fine dell' utopia“*, ed. cit., pag. 39).

[1] Theodor W. Adorno, *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie* în *Gesammelte Schriften* 8, *Soziologische Schriften* I, Frankfurt am Main, 1972, Suhrkamp, p. 42.

plinirea înclinațiilor și nevoilor lor *reale*, să creadă a descoperi într-o teorie de genul psihanalizei, întemeiată tocmai pe ideea de frustrare și reprimare a pulsiunilor genuine, un instrument teoretic decisiv pentru a face procesul unor asemenea tipuri de societate. Este însă aci un motiv suficient de a extrapola psihanaliza, pe urmele lui Freud, într-o teorie psihologică și socială cu validitate universală, capabilă să explice exhaustiv deopotrivă geneza psihicului și a societății umane ?

Să începem prin a constata că Marcuse identifică, urmîndu-l pe Freud, geneza civilizației cu un proces de *reprimare* și *dominare* a unor porniri și înclinații originare. Triada freudiană, îmbrățișată fără rezerve de Marcuse pentru a descrie cartografia psihicului uman : *Es* (le *Ça, Id, Sinele)* — Eu — Supra-Eu [1] are implicații antropologice considerabile. *Eros și civilizație* acceptă, alături de Freud, fără a schița vreo încercare de verificare critică, ipoteza unui inconștient primordial, stratul fundamental al psihicului uman, adevărat depozit al unui univers de instincte primare, sustrase istoriei, socialității și moralei ; *Eul* s-ar fi constituit ca o funcție mediatoare între impulsurile originare, care lăsate în voia expansiunii lor oarbe și necontrolate ar duce la distrugerea organismului, și imperativele realității, în timp ce *Supra-Eul* ar include interiorizarea normelor sociale și culturale, incarnate la început de presiunea familiei și extinse ulterior la sfera întregii societăți. Odată acceptată o asemenea schemă, fiecare pas pe drumul civilizației și culturii este definit ca un act de cenzură și reprimare a unor porniri libidice originare, fie sub forma refulării, cînd este vorba de expulzarea impulsurilor în inconștient, fie sub cea a sublimării, cînd înclinațiile primare ar fi deviate într-o energie social-mente utilă. Este evident că întreaga epopee antropologică propusă de Marcuse reduce în ultimă instanță istoria umană la un dualism structural : principiul realității este investit, cel puțin în forma lui de pînă acum, cu o funcție de cenzură și reprimare, reclamînd mereu

[1] Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*, Torino, 1964, Einaudi, p. 25 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

jertfa și sacrificiul impulsurilor dictate de principiul plăcerii, în timp ce singura instanță integral pozitivă rămîne Erosul originar, care, în reprezentarea lui Marcuse, spre deosebire de cea pesimistă a lui Freud, ar aștepta clipa revanșei, cînd ar răsturna în favoarea sa raportul de forțe existent printr-o explozie eliberatoare.

Chiar fără a avea cunoștințe științifice dezvoltate în domeniile de specialitate, ni se pare clar că postularea unui depozit psihic primordial, sustras prin definiție temporalității și istoricității [1] și localizat într-o stare de pre-socialitate, este o prezumție himerică, fără vreo acoperire în datele antropologiei sau psihologiei comparate. Nu existența unei zestre biologice înnăscute, sub forma unui echipament instinctual, este în discuție (meritul istoric al lui Freud de a fi revelat marea lor pondere în structura psihicului uman rămîne intact, oricîte rezerve decisive și corecturi considerabile ar reclama concepția sa), ci faptul că Marcuse acceptă integral, radicalizîndu-l chiar pe Freud, doctrina psihanalitică despre filogeneza speței umane. El ne încredințează că în constituția lui filogenetică omul ar fi la început o monadă paradisiacă, stăpînită de principiul plăcerii : starea lui primordială ar fi fost cea a narcisismului primar („auto-erotism non-obiectual" și joc neîngrădit al pulsiunilor), ale cărui energii, datorită caracterului lor prin excelență neproductiv, erau cu totul improprii oricărei activități sociale. *Eros și civilizație* ne oferă următoarea descriere a stratului psihic arhaic al speței umane : „*Es* (inconștientul, n.n.) este liber de formele și de principiile care alcătuiesc individul social conștient. Nu se află sub influența timpului și nu e turburat de contradicții ; nu cunoaște «nici valori, nici bine și rău, nici moralitate» (Freud). Nu tinde la autoconservare ; nu luptă pentru altceva decît pentru satisfacerea nevoilor lui instinctuale în acord cu principiul plăcerii" [2]. Este uimitor cum un gînditor cu lecturi marxiste atît de intense ca Herbert Marcuse a putut să accepte cu atîta dezinvoltură extravaganta ipoteză antropogenetică a unei stări primordiale de „stază

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*

Scanned with OKEN Scanner

fericită", pe care s-ar fi grefat ulterior lupta pentru autoconservare și pentru existență, deci constrîngerile dictate de procesul muncii și de activitatea socială. „Bătrînul" Engels era mult mai aproape de adevăr, în realismul său antropogenetic, decît „modernul" Freud cînd descria condiția individului, în zorii societății primitive, ca fiind cea a unui ins „lipsit de apărare" [1] (stăpînit deci de frică și de primejdia extincției, și nu de acea „liniște" fericită și libertate pulsională exaltate de Marcuse), pe care numai munca și activitatea în comun l-au putut salva și ridica la starea de umanitate ; travaliul și activitatea socială au generat trecerea de la starea de animalitate la cea de umanitate, și ele au fost legate *ab initio* nu doar de reprimarea unor instincte primare, ci și de sporirea și potențarea facultăților apetitive ale omului. Acceptînd teoria freudiană despre dinamica instinctelor și conotațiile *negative* ale conceptului de *civilizație* („Kultur") la Freud (civilizația identificată cu reprimarea progresivă a erosului amoral și asocial : „Libertatea individuală nu este un bun al civilizației", provocatoarea propoziție a lui Freud [2] era citată mereu de Marcuse [3] cu voluptate), autorul cărții *Eros și civilizație* s-a privat, după părerea noastră, de calea elaborării unei teorii riguros științifice, autentic marxiste, cu privire la dinamica pulsională și dezvoltarea facultăților apetitive și actelor volitive.

Teza principală a curentului desemnat sub numele de „freudo-marxism", al cărui cel mai eminent reprezentant filozofic este Herbert Marcuse din *Eros și civilizație*, se dovedește fundamental vulnerabilă tocmai prin faptul că postulează o *dinamică autarhică* a instinctelor, deci o constituție psihică *autonomă* a ființei umane, localizată în trecutul arhaic al speciei (imaginea mitică a unui „erotism polimorf pregenital" este expresia extremă la Marcuse a unei asemenea teze), peste care „sociali-

---

[1] Fr. Engels : Originea familiei, proprietății private și a statului, București, 1947, Ed. PCR, p. 35.

[2] Sigm. Freud, *„Das Unbehagen in der Kultur"*, ed. cit., p. 56.

[3] Herbert Marcuse : *„Psychoanalyse und Politik"*, ed. cit., p. 17, Introducerea la *Eros și Civilizație*, ed. cit., p. 3, etc.

Scanned with OKEN Scanner

tatea", deci procesul producției și reproducției materiale, s-ar fi juxtapus ulterior, cu rolul exclusiv al unui factor de deviere, reprimare sau alienare a energiilor instinctuale originare. Dacă pornim de la ideea, verificată de datele antropologiei, că geneza omului *coincide* cu apariția activității sociale (socialitatea fiind consubstanțială esenței umane), procesul producției materiale în cadrul unei activități comune punîndu-și din capul locului o amprentă decisivă asupra constituției biologice a omului, conotațiile negative cu care apare investit în speculația antropologică a lui Marcuse principiul realității se dovedesc absolut nejustificate ; inhibiția unor instincte primare în cadrul antropogenezei nu poate fi identificată, după sugestia lui Marcuse, cu un proces negativ : sacrificiul principiului plăcerii în favoarea celui al realității, ci dimpotrivă, ea a generat, în interacțiunea complexă dintre exigențele reproducției materiale și conformația bio-psihică a omului, facultăți apetitive și volitive noi, cu un caracter eminamente *pozitiv* (Engels a arătat de pildă convingător că tocmai înlocuirea geloziei masculului adult din familia animală prin toleranța reciprocă a masculilor adulți în cadrul hoardei umane primitive a făcut posibilă constituirea unor grupe mai mari și durabile, condiție pentru transformarea animalului în om [1]). Fără îndoială, Marcuse admite nesovăitor că supremația muncii și activității productive asupra oricărei porniri biologice a fost condiția fundamentală a saltului de la animalitate la umanitate, considerînd-o un proces necesar și ireversibil. Reproșul esențial pe care el îl aduce lui Freud, de astă dată din unghiul de vedere al lui Marx, este tocmai că nu a făcut distincția între reprimarea *necesară* a unor instincte, dictată de penuria mijloacelor de trai și exigențele luptei pentru existență, și „represiunea superfluă" sau „adițională" (surplus-repression), dictată de exigențele muncii înstrăinate sub regimul claselor antagoniste. O asemenea istoricizare a conceptului de represiune îi îngăduie lui Marcuse să repudieze pesimismul antropologic al lui Freud (ireductibilitatea conflictului între Thanatos și Eros, între instinctul agresiunii și cel

[1] Engels, op. cit., pag. 34—35.

Scanned with OKEN Scanner

al iubirii) și să desfășoare vastul său proces împotriva hegemoniei pornirilor agresive în numele unei societăți socialiste, unde reactivarea facultăților pozitive ale Erosului le-ar putea asigura supremația definitivă.

Oricîtă înțelegere legitimă am avea pentru finalitatea ultimă a gîndirii lui Marcuse, nu ne putem permite să trecem cu ușurință peste paradoxele care decurg din premizele sale teoretice de origine freudiană. Negativitatea cu care apare investit în reprezentarea sa filogenetică principiul productivității sau randamentului (Leistungsprinzip), identificat cu o „mutație traumatică" în raport cu starea de stază fericită a erosului originar, îl conduce de pildă la instituirea unui joc de antinomii dintre cele mai discutabile : cea între *rațiune*, ca organ al productivității represive, și *imaginație*, ca expresie a pornirilor reprimate. Oricît de surprinzător s-ar părea, Prometeu apare în *Eros și civilizație* ca un simbol mai curînd negativ, fiind caracterizat ca „eroul civilizator al trudei, al productivității și progresului prin intermediul represiunii" [1], în timp ce întreaga simpatie a autorului se îndreaptă către Orfeu și Narcis, personagiile mitologice care ar incarna erosul auto-suficient, identitatea subiect-obiect, natura nealterată de dureroasa sciziune între eu și lume. Erich Fromm îi reamintea cu maliție lui Marcuse, în studiul său polemic din 1970 „Criza psihanalizei", celebra caracterizare a lui Prometeu formulată de Marx : „cel mai nobil sfînt și martir în calendarul filozofic", spre a marca distanța între utopia marcusiană a societății viitorului, întemeiată pe o teorie conservatoare a instinctelor naturale și pe paradisiaca reactivare a „erosului polimorf pregenital" [2] și concepția marxistă a dezvoltării sociale, bazată pe unitatea inextricabilă între travaliul productiv și afirmarea facultăților apetitive și volitive ale omului. Este semnificativ că Fromm a abandonat cu timpul, în opoziție cu Marcuse, adeziunea sa inițială la teoria freudiană a libido-ului originar, înlocuind conceptul de „puteri libidinale" primare prin cel de „puteri pa-

[1] Herbert Marcuse, *Eros e Civiltà*, ed. cit., p. 130.
[2] Erich Fromm, op. cit., p. 213—214.

Scanned with OKEN Scanner

sionale" de natură variabilă [1], ceea ce ar presupune o înțelegere mult mai mlădioasă a interacțiunii între împrejurările istorico-sociale și constituția bio-psihică a individului. Divergențe importante au apărut între cei doi gînditori și cu privire la extrapolarea sociologică a „complexului lui Oedip", prin teoria freudiană despre asasinarea „tatălui primordial" de către clanul fratern (cf. *Totem und Tabu)*: caracterul „fantastic" al construcțiilor lui Marcuse, care a împins la extrem o asemenea extrapolare, spre a da un temei cît mai radical criticii sale împotriva tuturor tipurilor de societate întemeiate pe represiune, a fost sever incriminat de Fromm. Oricare ar fi avatarurile curentului „freudo-marxist" în interiorul său, simptomatic rămîne, din punctul nostru de vedere, faptul că, sub raport teoretic, în compoziția gîndirii lui Marcuse s-a suprapus, peste straturile fundamentale de inspirație hegeliană și marxistă, și un strat freudian, care a determinat la rîndul său o reactivare a unui filon heideggerian, sub forma opoziției între caracterul dominator al rațiunii instrumentale („die Kehre der Technik" la Heidegger) și sensul genuin al existenței. Eterogeneitatea unor asemenea motive filozofice trebuie să rămînă perpetuu prezentă în analiza ultimei faze din gîndirea lui Marcuse, cînd investigația sa se va concentra asupra „societății capitalismului tardiv" (spre a utiliza propria lui formulă) și asupra formelor de luptă împotriva „alienării generalizate" din cîmpul ei.

Herbert Marcuse a întreprins în scrierile sale tipărite de-a lungul ultimului deceniu și mai bine : „Omul unidimensional" (1964), „Toleranța represivă" (1965), „Eseu asupra eliberării" (1969), „Contrarevoluție și revoltă" (1972), „Zeitmessungen" (1975), spre a nu mai aminti numeroase alte *scritti minori,* un amplu proces de demistificare a societății capitalismului evoluat, și în primul rînd a faimoasei *prosperitas americana,* articulîndu-l pe multiple planuri : economic, politic, moral și estetic [2].

---

[1] *Ibid.*, p. 10 (nota din subsolul paginii datată 1970).

[2] Colaborator în anii dinainte și de după cel de-al II-lea război mondial al unor institute și centre de cercetări din cadrul Universităților Columbia și Harvard, lucrînd un timp, în anii

Scanned with OKEN Scanner

Lipsa de compromisuri și radicalismul criticii sale au conferit figurii lui Marcuse, în mijlocul oceanului de conformism neo-pozitivist, o incontestabilă noblețe intelectuală, recompensată în anii de la sfîrșitul deceniului al șaptelea și începutul celui următor de marea popularitate în mișcarea politică definită sub numele de *noua stîngă*. Militantismul politic tot mai accentuat l-a separat definitiv de poziția vechilor săi prieteni din școala de la Frankfurt, Horkheimer și Adorno, cantonați de-a lungul ultimilor lor ani de viață într-un amestec sui generis de non-conformism teoretic (mai ales Adorno) și absenteism politic, în raport cu societatea occidentală. Faptul de a fi pus la baza analizelor sale o serie de teze centrale ale materialismului istoric : contradicția între uriașa dezvoltare a forțelor de producție și anacronica lor utilizare în cadrul relațiilor de producție capitaliste, plus-valoarea (nu atît cea absolută, cît cea relativă) ca principal izvor de reproducție și a societății capitalismului tardiv, odată cu intensificarea alienării în cadrul ei, etc. a asigurat criticii lui Marcuse o reală soliditate teoretică și o netăgăduită putere de persuasiune. Spre a situa, cît de su-

---

războiului, într-un serviciu al Departamentului de Stat, unde a avut mai ales misiunea de a sprijini pe plan ideologic eforturile războiului antihitlerist (cf. Martin Jay, op. cit., p. 80), Herbert Marcuse a ocupat, începînd cu anul 1954, o catedră de filozofie și științe politice la Universitatea Brandeis din Boston. Prezent intermitent și ca director de studii la École Pratique des Hautes Études din Paris, Marcuse a părăsit la mijlocul deceniului trecut Universitatea Brandeis pentru a preda filozofia la Universitatea din San Diego, California, începînd cu anul 1967. Audiența sa crescîndă în rîndurile mișcării politice radicale a *Noii Stîngi* nu a rămas fără urmări serioase în cariera sa universitară, ca și în viața sa privată. O inițiativă a guvernatorului statului California și a cancelarului Universității din San Diego de a obține rezilierea contractului de profesor al celui care purta în ochii lor stigmatul infamant de *New Left Philosopher* a fost blocată de gestul de solidaritate al colegilor săi din departamentul de filozofie și de o amenințare cu greva generală a studenților. (S-a ajuns atunci la o soluție de compromis : reînnoirea contractului doar pe un an de zile, dar Marcuse și-a păstrat și ulterior postul). Nu au lipsit nici somațiile de a părăsi țara și amenințările cu moartea, adresate prin scrisori anonime, dacă ar fi să judecăm după relatări din iunie 1968 ale unor ziare ca „Los Angeles Times" sau „Washington Post" (cf. Jean-Michel Palmier, *op. cit.*, p. 41).

Scanned with OKEN Scanner

mar, poziția sa față de ansamblul gîndirii marxiste, mai ales după cele spuse mai sus în legătură cu diversele filoane de gîndire conectate în opera lui este însă necesar să amintim că ideile marxismului formează un întreg omogen și coerent, în care tezele materialismului istoric nu pot fi disociate de concepția generală materialist-dialectică asupra raportului între existență și conștiință, fără riscul de a produce perturbări și distorsiuni chiar în înțelegerea vieții sociale. Este poate interesant să menționăm aci o idee clarificatoare formulată de Georg Lukács într-o scrisoare către un discipol al său brazilian, Carlos Nelson Coutinho, ca răspuns la o întrebare cu privire la criteriul de demarcație între marxism și alte concepții asupra lumii. Întrebarea lui Coutinho era cu atît mai revelatoare, cu cît se referea la gînditori ca Sartre sau Lucien Goldmann, care se revendicau fără ezitare din tezele lui Marx cu privire la viața socială, dorința corespondentului brazilian fiind de a afla poziția lui Lukács față de ei. Bătrînul gînditor marxist aprecia în răspunsul său că „scrierile desigur interesante ale lui Sartre sau Goldmann se află fără îndoială sub influența metodei materialismului istoric", dar își exprima în același timp convingerea că cei doi autori ar adopta o poziție „în mare măsură negativă... față de materialismul dialectic". Și Lukács se explica în felul următor : „Ei nu acceptă că : a) există o realitate independentă de conștiința noastră, că b) această realitate are un caracter obiectiv dialectic, pe care conștiința noastră — desigur nu în mod mecanic — o reproduce și în sfîrșit că c) omul este ontologic o ființă socială (ein gesellschaftliches Wesen) și nu a intrat ulterior (independent de esența existenței sale ca om) în raporturi sociale. Gîndiți-vă la categoria de „Geworfenheit" (a fi azvîrlit/proiectat în lume, n.n.) a lui Heidegger, de influența căreia Sartre nu s-a eliberat pînă astăzi și care se află într-o contradicție de neînlăturat cu încercările sale de a aplica materialismul istoric" [1]. Fără a intra aci într-o discuție despre jus-

[1] Scrisoarea lui Georg Lukács către Carlos Nelson Coutinho, datată 8.11.1963 ; text inedit, aflat în Arhiva-Lukács din Budapesta, consultat de noi în dosarele corespondenței lui Lukács.

Scanned with OKEN Scanner

tetea caracterizărilor lui Lukács cu privire la Goldmann sau Sartre, ne îngăduim să credem că, *mutatis mutandis*, criteriul său discriminatoriu ar putea fi aplicat cu folos și în cazul lui Marcuse. Influența dominantă a materialismului istoric în studiile critice ale lui Marcuse ni se pare o realitate de netăgăduit; dar în același timp nu putem ignora atitudinea sa negativă, formulată încă în tinerețe, față de ideea unei „dialectici a naturii", ca și în general față de inițiativa lui Engels de a universaliza aplicarea dialecticii la natură și la societate [1], sau repudierea teoriei cunoașterii formulată de Lenin, în *Materialism și empiriocriticism*, după cum nu putem trece peste distanța care separă antropologia riguros marxistă formulată de Lukács în *Ontologia existenței sociale*, bazată pe unitatea indisociabilă între activitatea teleologică a subiectului și cauzalitatea obiectivă din imanența realității, și „noua antropologie" preconizată de Marcuse, în care componenta freudiană autonomă joacă un rol de prim ordin în cadrul unei scheme materialist-istorice foarte generale. Sub raport politic, distanța față de mișcarea comunistă, provocată în tinerețe, printre altele, de condamnarea cărții lui Lukács *Istoria și conștiința de clasă* în anii 1924—1926 (după cum rezultă dintr-un articol al lui Marcuse tipărit în *Die Gesellschaft)* se va accentua după evenimentele anilor 1937—1938 (eșecul războiului civil spaniol etc.) și Marcuse va păstra în deceniile următoare, din nou într-un contrast evident cu poziția lui Lukács, atitudinea unui *outsider* critic față de mișcarea muncitorească internațională și de partidele ei conducătoare, ceea ce nu va putea să nu ducă, dincolo de atașamentul său față de mișcarea *noii stîngi*, la o izolare politică, tot mai pronunțată, odată cu refluxul curentelor de ultrastînga.

Numele lui Marcuse rămîne legat în gîndirea filozofică și sociologică din ultimele decenii de rara acuitate cu care a scos la iveală un ansamblu de particularități ale capitalismului contemporan (și în special ale celui american), bine distincte de cele ale capitalismului din

[1] Cf. finalul studiului din 1932 despre *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx.

perioada „clasică", analizat de Marx (deşi, ne grăbim să adăugăm, Marcuse va sublinia mereu, fără ambiguitate, că în opera lui Marx se găseşte cheia şi pentru analiza mutaţiilor survenite în structura societăţii capitaliste, introducerea unor noi teze desfăşurîndu-se pe fondul unei validări a conceptelor marxiste fundamentale, şi nu al unei „obsolescenţe a marxismului" [1]). Punctul său de plecare este puternica expansiune, în societăţile capitaliste dezvoltate, a productivităţii sociale, care a cuprins nu numai sfera tradiţională a marii industrii, producătoare de mijloace de producţie (şi distrugere !), dar şi vastele zone ale consumului şi serviciilor, integrate aproape cu totul în cîmpul marii producţii capitaliste. Originalitatea analizelor constă în demonstrarea faptului că sporirea intensă a bogăţiei sociale, pe fondul unei dezvoltări vertiginoase a aparatului tehnologic, nu poate avea loc, în condiţiile creşterii profitului şi al reproducţiei capitaliste, decît pe baza intensificării ritmului de muncă („ocuparea deplină" a timpului de muncă), a stimulării nu doar a „nevoilor reale", ci adeseori a celor „artificiale" şi agravării luptei pentru existenţă. Subordonarea nevoilor şi satisfacţiilor individuale faţă de exigenţele producţiei şi reproducţiei capitaliste a dobîndit un caracter tentacular, datorită bombardamentului intens la care este supusă conştiinţa de enorma industrie a consumului, reclamelor, *loisir*-urilor şi mijloacelor de comunicaţie ; o asemenea „integrare" a indivizilor în cadrul unui uriaş mecanism social eteronom este ceea ce Marcuse numeşte *unidimensionalizarea* fiinţei umane. Autorul *Omului unidimensional* va reveni nu o dată

---

[1] Herbert Marcuse, ***L'Obsolescenza del marxismo,*** textul unei conferinţe rostite în 1966 la simpozionul internaţional „Marx and the Western World" de la Universitatea Notre Dame (Indiana) şi reprodus în volumul ***Critica della società repressiva*** (Feltrinelli Editore Milano 1968), traducere italiană a unui grup de studii marcusiene (originalul a apărut în 1967 la Notre Dame University Press). Termenul de „obsolescenţă" s-ar putea traduce, foarte aproximativ, prin „uzură" sau „perimare" ; Marcuse îşi începea conferinţa protestînd împotriva titlului dat intervenţiei sale, deoarece intenţia sa centrală era de a demonstra valabilitatea neştirbită a „noţiunilor marxiste fundamentale" (cf. vol. cit., p. 124 şi urm.)

Scanned with OKEN Scanner

asupra ideii, formulate încă de Marx, că în societăţile industriale dezvoltate automatizarea crescîndă a procesului de producţie face în mod tendenţial posibilă o reducere a timpului de muncă necesar pentru a satisface nevoile materiale ale indivizilor (de hrană, îmbrăcăminte etc.) şi o creştere simetrică a celui disponibil pentru activităţile lor libere, destinate a împlini nevoi şi aspiraţii autonome, cu caracter material şi trans-material ; procesul de o rară vehemenţă desfăşurat de Marcuse împotriva societăţii capitalismului tardiv este dictat tocmai de faptul că ea a pus în mişcare un uriaş aparat economico-social destinat să *stăvilească* o asemenea posibilitate reală şi să menţină prin toate mijloacele indivizii producători într-o stare de subordonare hipnotică faţă de mecanismele producţiei şi reproducţiei existente (termenul de „affluent society“ este folosit de Marcuse, după propria sa mărturie, în sens ironic, lucru explicabil dacă ţinem seama de criteriile, enunţate mai sus, ale unei societăţi organizate în conformitate cu exigenţele autentic umane ale membrilor ei).

Puterea analistului de a urmări în intimitatea mecanismelor bio-psihice ale indivizilor efectele mutilatoare ale marilor linii de forţă din cîmpul realităţii economico-sociale, dezvăluind dezechilibruri şi malformaţiuni insolite sub aparenţele conformismului fericit şi falsei armonii, a asigurat în mare măsură remarcabila audienţă a lucrărilor sale. Paginile dedicate în *Omul unidimensional* fenomenului numit „desublimarea represivă“ ne pot servi ca exemplu. Marcuse a analizat cu o sagacitate uimitoare modul în care societatea de consum de tip capitalist predetermină şi preformează nevoile, dorinţele şi satisfacţiile indivizilor, multiplicîndu-le şi orientîndu-le în direcţia dorită de ea. Se ridică întrebarea legitimă ce îndreptăţeşte epitetul de „represiv“ aplicat necontenit de critic unui asemenea proces de sporire a productivităţii ? Distincţia între nevoile „adevărate“ şi cele „false“ este capitală în raţionamentele lui Marcuse [1].

[1] Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, 1967, Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

Ființa umană tinde în mod spontan către instituirea unei autonomii a dorințelor ei, către un echilibru între activitatea exterioară și liniștea interioară, între energia investită în „cultură" și existența armonioasă în mijlocul „naturii". Stimularea prin toate mijloacele a pornirilor achizitive, mobilizarea artificială a energiilor către procurarea unor bunuri adeseori superflue („uzura planificată" este un procedeu tipic al societății capitaliste de consum, aplicat deopotrivă la producția automobilelor, obiectelor domestice etc. și destinat să inculce reînnoirea lor perpetuă), introectarea unei legături „libidinoase" omnivalente cu mărfurile azvîrlite pe piață [1] și obnubilarea consecutivă a înclinațiilor și dorințelor mai profunde, creează acea conformație instinctual-psihologică a indivizilor sintetizată în formula „omului unidimensional". Asediul sistematic al conștiinței individuale, fixarea tuturor apetiturilor către sporirea cîștigurilor destinate achiziției (transformată în forma hegemonică de „realizare" a personalității umane), comercializarea agresivă a naturii anihilează, pînă la dispariție, cea de „a doua dimensiune" a ființei umane : spațiul interior afectat liniștii, reflexiunii, spiritului critic, deciziilor autonome. Comercializarea și manipularea tuturor satisfacțiilor, inclusiv a sexualității emancipate, este un fenomen tipic de „desublimare represivă" (contracția satisfacțiilor erotice complexe, în sensul lărgit folosit de Marcuse, la simpla sexualitate, este sever denunțată [2]). Spre a marca o asemenea degradare a sexualității, Marcuse formulează la un moment dat observația sarcastică : „Despre nici una dintre eroinele „sexy" ale literaturii contemporane nu s-ar putea spune ceea ce Balzac scria despre curtezana Esther : ea era de o gingășie care înflorește numai în infinit" [3]. Sporirea incontestabilă a confortului și bunăstării materiale în rîndurile unei bune părți din populația societăților capitaliste dezvoltate (inclusiv în rîndurile claselor producătoare) se desfășoară, în reprezen-

---

[1] Herbert Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, 1969, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, pag. 26.
[2] *Der eindimensionale Mensch*, ed. cit., p. 93.
[3] *Ibid.*, p. 97.

tarea lui Herbert Marcuse, pe fondul manipulării și reificării generalizate a dorințelor și satisfacțiilor ei. Autorul *Omului unidimensional* nu încetează să incrimineze însă caracterul „represiv" al unei asemenea aboliri a privațiunilor materiale, atîta timp cît ea are loc în condițiile „fericirii administrate" și a amputării indivizilor de „a doua dimensiune", cea esențială, a personalității lor (fericirea adevărată nu este sinonimă cu „insațiabilitatea naturii umane", va sublinia Marcuse în conferința sa „Libertatea și imperativele istoriei", rostită la Geneva în 1969 [1]).

Meritul lui Marcuse este nu numai de a fi investit o energie teoretică imensă spre a scoate la iveală, dincolo de aparențele strălucitoare, aspectele dezumanizante ale „confortabilei" și „democraticei" societăți de consum, dezvăluind, fără echivoc, interesele de clasă care reglementează, prin intermediul unui vast aparat tehnologic, falsa armonie între interesele individuale și cele sociale, dar și de a fi refuzat, cu o voință obstinată, să accepte „integrarea" majorității producătoare în sistemul de nevoi și dorințe impus de minoritatea dominantă ca un proces ireversibil sau ca o fatalitate. Graficul gîndirii sale politice descrie, în această direcție, de-a lungul ultimelor două decenii, o curbă semnificativă : de la scepticismul și pesimismul, pe care le emană deopotrivă postfața (1954) la *Reason and Revolution* sau ultimele pagini ale *Omului unidimensional*, cu privire la forțele sociale efective capabile să submineze „resorbția" opoziției de către mecanismele dominante ale societății americane, trecînd prin entuziasmul frenetic pentru exploziile de revoltă ale minorităților rasiale și ale tineretului intelectual contestatar din metropole, ca și pentru luptele de eliberare din țările în curs de dezvoltare, la sfîrșitul anilor șaizeci, cînd mișcarea franceză din mai 1968 l-a transfigurat de fericire, pînă la treptatul proces de reconsiderare lucidă a situației („disebbriamento" — trezire din exaltare — ar spune italienii), vizibil în conferințele din ultimii doi ani, cînd analiza sa economico-so-

[1] „La liberté et l'ordre social", *Rencontres Internationales de Genève*, 1969, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, p. 134.

Scanned with OKEN Scanner

ciologică, desigur pe fondul identității de poziție, tinde să cîștige în profunzime și în cumpănire mai exactă a perspectivelor. Antinomiile în care s-a zbătut mereu gîndirea lui Marcuse erau dictate, pe de o parte, de convingerea sa că sub presiunea insidioasă a „societății de afluență", majoritatea clasei muncitoare americane, coruptă de binefacerile confortului și consumului manipulat, și în mod tendențial cea din alte țări capitaliste dezvoltate, este împinsă la pasivitate, dacă nu chiar la letargie politică și, pe de altă parte, de ideea sa tot mai explicit afirmată că fără acțiunea transformatoare a clasei muncitoare, adevăratul „subiect social al schimbării" datorită poziției ei centrale în procesul de producție, deci fără sprijinul majorității populației [1], revoluția socială, preconizată de grupurile minoritare contestatare, este sortită unui eșec iremediabil. Tocmai descurajarea sa cu privire la potențialul revoluționar al clasei muncitoare, provocată de spectacolul multiplei manipulări la care este supusă conștiința ei de acțiunea narcotizantă a societății de consum și de giganticele *mass-media*, dar și de pretinsul reformism al partidelor comuniste din țările capitaliste dezvoltate [2], l-a condus pe Marcuse să investească speranțele de subminare a „capitalismului corporativ" în acțiunea unor minorități radicale de tipul populației din *ghetto*-urile americane sau intelectualității non-conformiste, ca și în luptele de eliberare din fostele țări coloniale de genul revoluțiilor cubaneză și vietnameză. Conștiința tot mai limpede, reiterat afirmată, că minoritățile contestatare amintite nu reprezintă prin ele însele o forță revoluționară [3], rolul lor mărginindu-se la cel de detonator sau catalizator al unei viitoare revoluții posibile, nu a făcut decît să perpetueze aporiile din gîndirea sa socială : realitatea socială din țările capitaliste dezvoltate demonstrează pînă la evidență că fără acțiunea clasei muncitoare și a partidelor ei revoluționare

---

[1] „Versuch über die Befreiung", ed. cit., p. 33 : „Zeit-Messungen", 1975, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, p. 23 și 34.

[2] Herbert Marcuse, „Contrerévolution et révolte", 1972, Paris, Ed. du Seuil, p. 13.

[3] Herbert Marcuse, „La fine dell' utopia", 1968, Bari, Laterza, Terza edizione, p. 64—65.

Scanned with OKEN Scanner

transformarea radicală a societății rămîne o himeră; or, în fața perspectivelor reale ale unei asemenea acțiuni, consecventă dealtfel cu premizele ei, gîndirea lui Marcuse se arăta, cel puțin în ciclul de lucrări care despart *Omul unidimensional* de *Contrarevoluție și revoltă*, evazivă sau condamnată la conjecturi aproximative.[1]

Georg Lukács, care nutrea dealtfel o vie simpatie pentru curajoasa atitudine critică a lui Marcuse la adresa societății capitalismului monopolist, dar care traversase în tinerețe o edificatoare experiență proprie cu privire la eșecul tendințelor de ultra-stînga în mișcarea revoluționară, ne spunea în cadrul unei convorbiri, la scurt timp după întoarcerea noastră de la Geneva, unde audiasem conferința „Libertatea și imperativele istoriei", că eroarea lui Marcuse este de a nu înțelege dialectica răbdării și nerăbdării în lupta revoluționară. Supralicitarea puterii integratoare și represive a societății capitalismului tardiv l-a condus pe Marcuse la subaprecierea contra-

---

[1] Este necesar să subliniem că rezervele de mai sus nu au nimic comun cu reproșurile formulate adeseori la adresa lui Marcuse de a nu admite valabilitatea intactă a schemelor tradiționale în înțelegerea proceselor sociale. Transcenderea unor scheme anacronice și a unei atitudini conservatoare în analiza societății contemporane ni se pare meritul său. Disputa cu un reprezentant al „vechii stîngi" americane, care a tipărit în 1967, sub pseudonimul Karl Miller, în *The Monthly Review* („revistă socialistă independentă" din New-York), o critică severă a „Omului unidimensional" (K. Miller, *The Point is Still to Change It*, în *The Monthly Review*, vol. 19, nr. 2, iunie 1967), este tipică. Herbert Marcuse a respins convingător în răspunsul său *(On Changing the World : A Reply to Karl Miller*, în *The Monthly Review*, vol. 19, nr. 5, octombrie 1967) orice optimism de circumstanță în analiza raporturilor de forțe din societatea americană, tăgăduind în același timp cu vigoare acuzațiile de „quietism" sau „defetism". Dezacordul cu aplicarea unor scheme convenționale la analiza unor fenomene și procese profund schimbate față de cele care au format obiectul analizelor marxiste tradiționale este nervul inspirator al preocupărilor sale. Partizanii unei înțelegeri pur tradiționale a fenomenelor capitalismului contemporan au căutat să-l neutralizeze pe Marcuse, dar penetrația analizelor sale s-a dovedit pînă la urmă mai puternică decît asemenea calcule superficiale. Divergențele serioase cu gînditorul american apar cu adevărat *pe terenul* constatărilor sale odată admise — și anume în evaluarea perspectivelor luptei anticapitaliste și a formelor ei de organizare.

Scanned with OKEN Scanner

dicţiilor ei *interne* şi, în mod consecutiv, la o lipsă de răbdare faţă de procesul lor de maturizare *à long terme* [1]; speranţele sale de subminare a *Establishment*-ului au fost proiectate, ca urmare, în ideea unei rupturi „din afară" a continuum-ului represiv, executată de minorităţile rebele (populaţia condamnată la mizerie din *slums*-urile marilor oraşe americane, tineretul studenţesc plin de mînie la adresa războiului din Vietnam, intelectualitatea non-conformistă), aflate într-o poziţie de „extrateritorialitate" faţă de sistemul de nevoi şi dorinţe instituit de oligarhia dominantă.

O analiză cuprinzătoare a complicatelor probleme legate de strategia revoluţionară a luptei anti-capitaliste din Occident depăşeşte cu mult obiectivele şi posibilităţile studiului de faţă. Să ne mărginim aci a exprima convingerea că Herbert Marcuse s-a înşelat cînd a crezut a putea deplasa centrul de greutate al luptei împotriva „sistemului" de la cea *economico*-politică la rebeliunea „morală" sau „erotico-estetică" [2]. Georg Lukács avea dreptate să observe în cadrul convorbirii amintite că nici *happening*-urile tineretului contestatar, nici subculturile de tipul *hippie* şi nici transformarea în mo-

---

[1] André Gorz, membru al echipei redacţionale a revistei *Les Temps Modernes*, simpatizant al gîndirii lui Marcuse, căruia îi recunoaşte meritul de a fi pus în evidenţă posibilitatea noncoincidenţei între aprofundarea contradicţiilor sociale şi percepţia lor cuprinzătoare (deci distorsiunea între factorii *obiectivi* şi *subiectivi* ai revoluţiei), scrie însă în cartea sa *Le socialisme difficile*: „Din această analiză a situaţiei prezente în Statele Unite, care prezintă desigur trăsături valabile şi pentru alte ţări capitaliste, Marcuse extrage, totuşi, puţin prea repede concluzii generale cu privire la evasi-imposibilitatea de a păstra sau de a construi o perspectivă şi o acţiune revoluţionară în cadrul capitalismului dezvoltat". André Gorz se disociază de scepticismul lui Marcuse (textul este redactat în 1966), considerînd că insurecţia mişcării muncitoreşti şi socialiste din Occident se va produce o dată cu înlăturarea întîrzierilor în analizele şi studiile cu privire la condiţia reală a păturilor muncitoare. El se împotriveşte şi extrapolărilor situaţiei americane la cea a celorlalte ţări din sistemul capitalismului avansat, avertizîndu-l pe Marcuse asupra unui asemenea pericol. (*Le socialisme difficile*, Paris, 1967, Editions du Seuil, pag. 18—20).

[2] „Versuch über die Befreiung", ed. cit., capitolul „Noua sensibilitate", în special p. 45 şi urm.

Scanned with OKEN Scanner

dele de luptă a unor figuri de guerillarzi, în sine de o mare noblețe, ca Che Guevara, nu vor submina cu adevărat „sistemul". Nu încape îndoială că tocmai neîncrederea în perspectivele de radicalizare politică a clasei muncitoare și convingerea că lupta de tip „clasic", pe tărîm economic, nu mai poate ocupa un loc de prim plan, l-au determinat pe Marcuse să caute în activarea unei „noi sensibilități", de tip „erotico-estetic" sau „moral" (pacificarea existenței, emanciparea de agresivitate și zgomot, lupta pentru o natură nepoluată), adevăratul punct de sprijin în constituirea unei noi *subiectivități*, către care aspira cu atîta fervoare. Sub raport teoretic, opoziția polară între o societate care s-ar caracteriza printr-o tehnologie omnivalentă și o manipulare generalizată a conștiințelor, și exigențele unei asemenea „noi sensibilități", l-a condus pe Marcuse, ca și pe ceilalți reprezentanți ai școlii de la Frankfurt, la un sistem de false antinomii : între Logosul dominației și cel al erosului, între principiul productivității sau al rațiunii instrumentale și nevoile trans-utilitare etc. Criticii marxiști ai poziției lui Marcuse, de tipul lui Wolfgang Fritz Haug, directorul revistei vest-berlineze *Das Argument*, au demonstrat convingător că un asemenea sistem de antinomii amenință să substituie contradicția fundamentală : cea între raporturile de producție capitaliste și forțele de producție care tind la emanciparea lor de cătușele capitalismului, printr-un carusel de opoziții cu caracter radical utopic [1] (ceea ce explică și componentele heideggeriană sau freudiană ale gîndirii lui Marcuse).

Fără a subaprecia cîtuși de puțin rolul pozitiv în lupta anti-capitalistă al mișcărilor contestatare eterogene reunite sub numele generic de *Noua stîngă*, cu alte cuvinte al celor situate în afara opoziției organizate conduse de partidele comuniste sau socialiste, refluxul lor vizibil ca pondere politică în ultimii ani confirmă adevărul enunțat mai sus : veritabilul centru de greutate al luptei anti-capitaliste, cîmpul unde se joacă realmente soarta

[1] Wolfgang Fritz Haug, *Das Ganze und das ganz Andere, Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz*, în volumul *Antworten auf Herbert Marcuse*, ed. cit., p. 50—72.

Scanned with OKEN Scanner

viitoare a societății occidentale, după cum o demonstrează cu elocvență mai ales experiența Europei occidentale din ultimul timp, îl formează mișcarea organizată a clasei muncitoare și teoria ei revoluționară. Herbert Marcuse a recunoscut el însuși într-o conferință rostită în 1975 la universitatea din California, Irvine, fără a-și renega nici o clipă simpatia sa puternică pentru *Noua stîngă* (el a avut toată dreptatea să sublinieze rolul considerabil al tineretului din *Noua stîngă* în lupta împotriva războiului din Vietnam, ca și în evenimentele din mai 1968 în Franța), declinul și disoluția *de facto* a diverselor grupuri reunite sub o asemenea denominațiune. El a admis lipsa de impact politic decisiv a „contraculturilor" create de variatele grupuri contestatare : fără a-și menaja cuvintele, conferențiarul a făcut procesul „antiautoritarismului abstract" și mai ales al „antiintelectualismului" profesat de asemenea grupări (disprețul față de teorie ca forță diriguitoare a practicii), reproșîndu-le ritualizarea și fetișizarea diferitelor formule politice, fără incidență efectivă asupra realității ; timpuria „resemnare" și „deziluzie" care a cuprins asemenea mișcări, aflate într-o izolare politică evidentă față de masa populației, ar explica regresiunea lor (ceea ce nu ar micșora, în viziunea lui Marcuse, valoarea programatică a inițiativelor lor din anii șaizeci în lupta de subminare a capitalismului [1]). Nu era însă aci și o recunoaștere implicită a impasului propriei sale gîndiri politice, reflex desigur al marilor dificultăți cu care este confruntată orice mișcare radicală de opoziție în lupta împotriva puternicei societăți a capitalismului evoluat american ?

Dezacordul fundamental al gîndirii marxiste de factură lukácsiană cu poziția lui Marcuse are de fapt o rădăcină filozofică mai profundă : nevoile și dorințele *calitativ* noi, preconizate de Marcuse sub formula „noii sensibilități", nu pot fi pur și simplu introduse *din afară* în conștiința majorității populației ; sistemul de nevoi

[1] Herbert Marcuse *Scheitern der Neuen Linke ?* (Eșec al Noii stîngi ?), text dezvoltat al conferinței rostite în aprilie 1975 la universitatea din California, Irvine, reprodus în volumul *Zeit-Messungen*, p. 37—48.

Scanned with OKEN Scanner

și dorințe al indivizilor producători nu se poate dezvolta decît sub presiunea experienței lor *directe*, materiale și spirituale, în procesul producției și reproducției materiale, mai exact în cadrul antagonismului între interesele lor fundamentale și cele ale minorității profitoare : proprietarii monopolurilor și societăților multinaționale [1]. Este aci un corolar direct al tezei marxiste cu privire la raportul de indiviziune în relația subiect-obiect : facultățile apetitive și volitive se află într-un raport de concrescență cu condițiile obiective, cele din urmă jucînd în ultimă instanță rolul determinant. Oricît s-ar scutura Marcuse de acuzațiile de „romantism" sau „elitism" (cea de „utopism" o asumă voluntar, vorbind de „utopia sa concretă"), el nu va putea evita asemenea suspiciuni atîta timp cît atenția sa teoretică nu se va fixa în mod primordial asupra proceselor reale și potențiale din adîncurile principalei forțe sociale susceptibile să transforme efectiv societatea capitalismului tardiv : clasa muncitoare și instrumentele ei de organizare politică. Este semnificativ că el prefera să vorbească în „Sfîrșitul utopiei", mai curînd de „scandalul diferenței calitative" [2] (formulă cu reminiscențe kierkegaardiene) incarnată de „noua sensibilitate" a minorităților contestatare, decît de elaborarea unei *economii politice contemporane* a societății capitalismului tardiv : golul principal pe care ni se pare a-l descoperi în gîndirea sa este absența unei asemenea analize *economice* mai adînci a noilor raporturi dintre muncă și capital, a căilor de realizare a plus-valorii relative în condițiile „capitalismului corporativ" și mai ales a căilor efective de edificare a unei noi infrastructuri economice, de tip socialist, pe temeiurile de

---

[1] Ne întîlnim aci cu o observație formulată de André Gorz, în cartea menționată. Prietenul și unul din interlocutorii privilegiați ai lui Marcuse definește astfel caracterul „contestabil" al analizelor din *Omul unidimensional* : „A spune că, într-adevăr, contradicția poate să nu fie percepută (perçue) este cu totul altceva decît a afirma că ea nu este *perceptibilă*. Din clipa cînd există contradicție, ea este în mod necesar resimțită la un anumit nivel al experienței maselor. Și misiunea este, atunci, de a face perceptibil ceea ce nu este încă perceput" (p. 18).

[2] „La fine dell' utopia", ed. cit., p. 18.

mai sus.[1] Ni se pare limpede că numai pe o asemenea bază se poate elabora o teorie realistă cu privire la noul sistem de nevoi și dorințe susceptibil de a fi promovat de principalele forțe sociale transformatoare din interiorul societății capitaliste.[2]

Ultimele texte ale lui Herbert Marcuse demonstrează, după părerea noastră, că el nu a rămas insensibil la critica formulată de stînga marxistă internațională împotriva caracterului prea generic al analizelor sale, și mai ales împotriva principalei lor consecințe: cezura brutală instituită între o societate înfățișată ca fiind quasi-integral manipulată și reificată, și incarnarea speranțelor de subminare a ei exclusiv în risipitele minorități contestatare. Fără a renunța la leit-motivele gîndirii sale (marele potențial integrator al „societății de consum" și vasta mobilizare pentru apărarea ei prin inițierea unei contrarevoluții preventive), atenția sa se concentrează acum tot mai mult către o analiză mult mai articulată a noilor stratificări de clasă în interiorul societății americane și către identificarea factorilor reali și potențiali de agravare a crizei sistemului capitalist. Observații dintre cele mai revelatoare sînt formulate cu privire la creșterea considerabilă a populației *salariate*, prin trecerea în rîndurile ei, de-a lungul ultimelor decenii, a unor categorii sociale cu o existență anterior independentă, sau cu privire la sporirea neîntreruptă a numărului de „white collars" („gulerele albe": cadrele cu pregătire tehnică și științifică întrebuințate direct în producție) în raport cu cei rămași în stadiul de „blue collars" („gulerele albas-

[1] Cf. studiul nostru „Herbert Marcuse, Freud și Marx" în volumul *Critică, estetică, filozofie*, 1972, Cartea românească, p. 365.

[2] O interesantă analiză critică a limitelor gîndirii lui Marcuse, din perspectiva de mai sus, poate fi găsită în lucrarea economistului marxist american, de origine germană, Paul Mattick: „Kritik an Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch in der Klassengesellschaft" (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1969). Observații analoage pot fi găsite și în capitolul „Lukács und Marcuse" din cartea lui Leo Kofler: „Perspektiven des revolutionären Humanismus" (1968, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, p. 96—98).

Scanned with OKEN Scanner

tre" : muncitorii în accepţia tradiţională a cuvîntului). Metamorfozele produse astfel în structura clasei muncitoare, trecerea a numeroase categorii de indivizi din clasele mijlocii în situaţia de salariaţi, deci de dependenţă nemijlocită de marele capital, micşorarea „salariului *real*" datorită inflaţiei dar şi agravarea situaţiei celor aflaţi în stadiul de „dezmoşteniţi ai soartei" (Marcuse citează fenomene ca restrîngerea producţiei în regiunile cu salarii ridicate, şomajul etc.) sînt identificate ca tot atîţia factori de intensificare a crizei. Herbert Marcuse rămîne mereu fidel procesului său fundamental împotriva societăţilor capitaliste dezvoltate, şi în primul rînd împotriva celei americane ; creşterea uriaşă a bogăţiei sociale creează toate premizele pentru micşorarea timpului afectat reproducţiei forţei de muncă şi mărirea simetrică a celui liber, susceptibil de a fi investit în activităţi independente, în „emanciparea simţurilor" (Marx) de tirania productivităţii represive şi în explozia aptitudinilor creatoare ale indivizilor. Numai interesele minorităţii dominante şi ale profitului menţin, printr-o sporire artificială a producţiei de bunuri superflue, de armament etc. sistemul intensiv de „full-time" (timp ocupat în întregime), transformat în scop al vieţii, asigurînd hegemonia principiului necesităţii chiar în ceea ce ar trebui să fie „regnul libertăţii". Este împiedicată astfel, printr-o manipulare intensă a nevoilor şi dorinţelor, răsturnarea necesară şi posibilă : penetraţia imperiului libertăţii chiar în regnul necesităţii, prin controlul asociat al indivizilor producători asupra producţiei materiale şi a întregului lor destin. Opoziţia împotriva „sistemului" capătă astăzi în mod potenţial un caracter *totalizant* [1], datorită faptului că sursa acumulării capitaliste şi a creşterii plus-valorii relative o formează munca înstrăinată a *imensei majorităţi* a populaţiei, incluzînd categoriile de indivizi cele mai variate : „sistemul" se dovedeşte într-adevăr „fantastic de bine organizat" în

[1] Herbert Marcuse, *Theorie und Praxis*, conferinţă rostită în iunie 1974 la Universitatea din Frankfurt am Main, reprodusă în volumul *Zeit-Messungen*, p. 21—35.

Scanned with OKEN Scanner

protejarea intereselor sale[1], dar „alternativa *socialistă*“ i se pare lui Marcuse singurul răspuns valabil la imensele contradicţii acumulate („socialism sau barbarie“ este dilema pe care gînditorul, alarmat de uriaşa forţă a „contra-revoluţiei preventive“, o pune în faţa societăţii occidentale).

Incoruptibilitatea lui Marcuse în procesul său împotriva unei societăţi care oferă încă majorităţii ei nu puţine bunuri şi avantaje, cu toate contradicţiile ei acute, ne dă măsura staturii sale de gînditor. Cu o energie neclintită el continuă să preconizeze o societate eliberată de războaie coloniale şi de neocolonialism, de sprijinire a dictaturilor reacţionare, de discriminare a cetăţenilor în funcţie de conformismul lor (cei de prima, a doua şi a treia categorie, ultimele două fiind condamnate la ostracizare sau persecuţie sistematică), de excomunicare a minorităţilor rasiale ; convingerea sa inflexibilă este că s-au maturizat toate condiţiile materiale pentru edificarea unei vieţi pacificate, eliberată de lupta pentru existenţă, de agresivitatea şi brutalitatea generate de spiritul de competiţie şi concurenţă, susceptibilă de a crea spaţiul interior necesar liniştii, spiritului critic, autodeterminării, capabilă de a face din simţurile eliberate adevăraţii „teoreticieni“ ai vieţii sociale (Marx). Gheara bătrînului leu hegelian îşi păstrează după decenii intactă vigoarea : „relei nemijlociri“ (acea „schlechte Unmittelbarkeit“ denunţată mereu de Hegel) a aparenţelor fals surîzătoare şi mai mult sau mai puţin confortabile el îi opune viziunea unei lumi *calitativ* deosebite, cu o conformaţie instinctual-psihologică a indivizilor radical schimbată, dobîndită prin subversiunea şi transcenderea realităţii existente, graţie unui proces multiplu *mediat* de sublimare non-represivă a înclinaţiilor şi dorinţelor. Actul său de acuzare împotriva neopozitivismului şi operaţionalismului este dictat tocmai de convingerea că un asemenea mod de gîndire canonizează prin definiţie realitatea existentă, excluzînd forţa de subversiune a unor

[1] Herbert Marcuse, *Ein Interview, USA : Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt*, convorbire cu Hans Magnus Enzensberger, reprodusă în volumul amintit, p. 67.

Scanned with OKEN Scanner

concepte „metafizice“ ca substanța, ființa, esența, spiritul, libertatea, alienarea, stigmatizate de filozofia analitică drept „speculative“, prin caracterul lor neverificabil în nemijlocirea empirică [1]. Refuzul grandios al oricărei concepții pur funcționale asupra omului îi îngăduie lui Marcuse să scoată la iveală imensul potențial „fizic“ al unor asemenea universale „metafizice“, în numele tensiunii între nemijlocirea manipulată și vastul depozit al posibilităților neactualizate, încorporate tocmai în conținutul latent al conceptelor universale. Unitatea între politică, tehnică și „metafizică“, în sensul de a suprima factualitatea mutilantă în favoarea liberei transcendențe a posibilităților umane, este credo-ul său filozofic. Concepția despre artă, expusă mai ales în capitolul „Artă și revoluție“ din cartea „Contrarevoluție și revoltă“, nu este mai puțin interesantă ; puțini gînditori au pus în valoare cu atîta pătrundere funcția „subversivă“ a *formei* în arta adevărată, capacitatea ei de a transcende realitatea nemijlocită în favoarea unei „alte realități“, libere și des-alienate, creată prin muzica sonurilor, cuvintelor sau culorilor.

Rumoarea în jurul numelui lui Herbert Marcuse, care în urmă cu cîțiva ani făcea să vuiască sălile și amfiteatrele din cele mai diferite țări ale Europei și Americii, s-a stins astăzi treptat. Izolarea relativă la care este acum condamnat profesorul din San Diego apare ca un soi de revanșă a conformismului și reacțiunii față de marea sa popularitate, prin definiție contestatară și subversivă, de la sfîrșitul anilor șaizeci. Filozoful își suportă cu seninătate și neclintire în convingeri o condiție care se apropie de cea a „emigrației interne“. Filozofia adevărată, cea angajată, îl transformă inevitabil pe autorul ei într-o ființă care *se expune*, obiect adeseori al vicisitudinilor și represiunii : în perioada procesului intentat Angelei Davis, studenta sa, Marcuse a fost supus chiar la amenințarea cu suprimarea, ceea ce l-a determinat să dispară pentru un timp, spre a nu fi victima sceleraților. În lunile următoare lucrurile s-au calmat, dar vîntul

[1] *Der eindimensionale Mensch*, ed. cit., în special p. 193 și urm.

în opinia publică intelectuală a Statelor Unite nu suflă în direcţia sa : cînd a decis însă curba capricioasă a audienţei imediate valoarea intrinsecă a unei gîndiri filozofice ? Traiectoria operei lui Marcuse nu s-a încheiat. Într-o scrisoare către Ernst Fischer, care îi comunicase că l-a întîlnit pe Marcuse la Salzburg şi au discutat îndelung împreună, Georg Lukács îi spunea vechiului său prieten : „Convorbirea cu Herbert Marcuse a fost probabil foarte interesantă. Ceea ce am citit din el este o originală combinaţie de adevăr şi eroare (eine originelle Mischung des Wahren und des Falschen)“ [1]. Ar fi desigur o prezumţie absurdă să credem că recentele scrieri ale lui Marcuse ar fi anulat distanţa considerabilă între premizele filozofice ale celor doi gînditori : impresia noastră este însă că ea s-a micşorat şi punctele comune s-au înmulţit. Spiritele luminate de pretutindeni nu pot să nu încerce un sentiment reconfortant la gîndul că undeva, pe coasta Pacificului, unul din ultimii reprezentanţi ai unei ilustre familii de gînditori îşi continuă scrisul şi activitatea. Oricare ar fi surprizele pe care ni le mai poate rezerva opera sa viitoare, procesul de renaştere şi înnoire a marxismului autentic, aflat astăzi în desfăşurare pe o mare suprafaţă a globului, nu poate decît profita enorm din dialogul fecund cu scrierile unuia din cei din urmă exponenţi de seamă ai „şcolii de la Frankfurt“.

[1] Scrisoarea lui Georg Lukács către Ernst Fischer, datată 22 noiembrie 1967, se află în dosarul corespondenţei lui Lukács, consultată de noi în Arhiva-Lukács din Budapesta.

Scanned with OKEN Scanner

GEORG LUKÁCS ŞI RECONSTRUCŢIA ONTOLOGIEI ÎN FILOZOFIA CONTEMPORANĂ

Interesul cu care a fost şi este aşteptată ultima mare lucrare filozofică a lui Georg Lukács : *Zur Ontologie des gesellschaftlichen ‚Seins* (*Contribuţii la ontologia existenţei sociale*), are multiple explicaţii. Unele privesc locul ei în evoluţia gînditorului, *Ontologia* echivalînd cu un adevărat deznodămînt în lunga şi sinuoasa devenire intelectuală a lui Lukács, altele sînt legate de destinul marxismului contemporan. Nu este, credem, o exagerare să se afirme că cele două tipuri de explicaţii sînt în bună măsură convergente. Opera lui Lukács se află de mult în centrul discuţiilor asupra unora dintre problemele filozofice capitale ale marxismului în secolul nostru. Ea a devenit un adevărat punct de referinţă, din unghiuri de vedere foarte variate, pentru diferitele orientări ale gîndirii marxiste actuale. Apariţia *Ontologiei* este menită, fără îndoială, să situeze într-o nouă lumină asemenea controverse.

S-a vorbit, de pildă, frecvent despre „marxismul hegelian“ al lui Lukács. Formula apare şi în una dintre cele mai recente scrieri dedicate operei şi personalităţii sale : mica monografie a lui George Lichtheim (apărută iniţial, în 1970, la Londra şi tradusă ulterior în germană şi franceză). Cu titlu de reproş, ea revine, indirect sau explicit, în texte diverse. Conferinţa rostită de Jean-Paul

Scanned with OKEN Scanner

Sartre în 1961 la Institutul „Gramsci" din Roma cu tema „Subiectivitate și marxism", tipărită pentru prima oară într-un număr recent al revistei milaneze *Aut-aut* (136—137, iulie-octombrie 1973), se ridică, în introducerea ei, împotriva ideii că funcția conștiinței în viața socială ar fi doar să încarneze o „dialectică obiectivă", existentă în imanența procesului social. Sartre protestează vehement împotriva interpretării marxismului ca un „obiectivism" sau ca un „panobiectivism", deoarece urmarea inevitabilă a unei asemenea concepții ar fi o inadmisibilă diminuare a subiectivității individuale, tratată ca o simplă sursă de erori sau ca o realizare inadecvată a mișcării sociale obiective ; el califică punctul de vedere descris mai sus drept un „idealism dialectic" (travestit fără succes în materialism), iar Lukács este invocat drept exponentul său, fiind gratificat cu epitetul de „oggettivisto idealista" (p. 134 și 138). Am fi gata să considerăm formula din urmă drept un simplu expedient polemic, fără a o lua prea în serios ; ne amintim însă că în opera sa apărută cu un an înainte, *Critica rațiunii dialectice*, Sartre desfășurase pe larg procesul său împotriva unui asemenea tip de gîndire, pe care acolo îl numise și „le matérialisme dialectique du *dehors* ou transcendental" (materialismul dialectic din *afară* sau transcendental) (p. 124). Reducerea subiectivității la o simplă funcție exponențială, de expresie a unor entități impersonale preexistente (în speță a unor situații istorice obiective), ar putea fi considerată efectul tipic al unui proces de hegelianizare a marxismului.

Pe un alt plan, o similară primejdie de a eclipsa rolul subiectivității în istorie era întrevăzută de Maurice Merleau-Ponty în adeziunea lui Lukács la gnoseologia materialistă a lui Lenin din *Materialism și empiriocriticism*. Autorul cărții *Les Aventures de la Dialectique* cita la un moment dat un pasaj din introducerea lucrării lui Lukács : *Der junge Hegel*, în care dialectica vieții sociale era descrisă ca un proces „obiectiv, care se desfășoară în viața oamenilor independent de știința și voința lor", iar obiectivitatea realității sociale era definită ca o „*a doua natură*" (ghilimelele îi aparțin aici lui Lukács). Un asemenea punct de vedere *naturalist* în interpreta-

Scanned with OKEN Scanner

rea vieții sociale era tăgăduit energic de Merleau-Ponty, care vedea în el un regres evident față de autentica metodă dialectică dezvoltată de Lukács în cartea sa *Istoria și conștiința de clasă*. Reacția lui Merleau-Ponty era departe de a fi neîndreptățită : este suficient să spunem că Lukács va trata pe larg, în mod firesc, problema mai sus enunțată în *Ontologia existenței sociale* și va supune unei critici amănunțite compararea societății cu o „a doua natură" (în ce măsură analizele sale din *Ontologie* infirmă pasajul amintit din *Der junge Hegel*, va rămîne să vedem la momentul potrivit). Am menționat polemica lui Merleau-Ponty deoarece poziția vizată de el a avut o anumită răspîndire în interiorul gîndirii marxiste : interpretarea *naturalistă* a vieții sociale (termenul fiind luat, bineînțeles, în sens filozofic) a pătruns adeseori și pe calea transformării mecanice a materialismului istoric într-un simplu hegelianism răsturnat, automișcarea Ideii fiind convertită rectiliniu în automișcarea raporturilor de producție. *Ontologia existenței sociale* va aduce și aici precizări decisive, deschizînd o cale proprie spre lămurirea problemelor enunțate (elucidînd și funcția reală a gnoseologiei lui Lenin în opera lui Lukács). Să amintim doar că echivalarea marxismului cu un hegelianism inversat a fost insistent cultivată și de adversari ai gîndirii materialist-istorice ca Benedetto Croce, care a identificat mereu „Materia" cu o simplă formă răsturnată a Ideii, văzînd în ele deopotrivă simple entificări ale unor abstracțiuni.

Tendința de a reduce gîndirea lui Lukács la o „variantă hegelianizată a marxismului" [1] și-a găsit una dintre expresiile ei cele mai revelatoare în scrierile inspirate de linia filozofică a italianului Galvano della Volpe și mai ales în incitanta lucrare amplă a lui Lucio Colletti *Il marxismo e Hegel* (Editori Laterza, Bari, 1969). Colletti consideră că rădăcina principală a erorilor comise de Lukács, ca și de numeroși alți marxiști, stă în asimilarea *necritică* a atitudinii lui Hegel față de Kant și a criticii hegeliene la adresa *intelectului* în numele *ra-*

[1] George Lichtheim, *Lukács*, Fontana Collins, Londra, 1970, p. 128.

Scanned with OKEN Scanner

țiunii, inclusiv a fundamentului ei : distincția tranșantă între intelect și rațiune. Autorul cărții amintite revine insistent asupra ideii că tentativa hegeliană de a „fluidifica" determinările rigide ale intelectului prin intermediul conceptelor concrete ale rațiunii nu poate fi disociată de *idealismul* hegelian și de tezele lui fundamentale : identitatea între gîndire și existență, între subiect și obiect. Ne este cu neputință să urmărim aici meandrele raționamentelor lui Colletti, adeseori pe cît de acute, pe atît de discutabile și contrariante. El urmărește să demonstreze, în fond, că ontologia logic-idealistă a lui Hegel, departe de a fi doar o excrescență a „sistemului" pe trupul unei metode, ea însăși robustă și validă, afectează substanța intimă a discursului filozofic hegelian. Să spunem doar că gînditorul italian apără cu îndîrjire drepturile intelectului și ale cunoștinței finite, împotriva relativizării lor și a dizolvării determinațiilor finite în cele infinite în filozofia hegeliană.

Lucio Colletti propune, de fapt, o nouă lectură a filozofiei clasice germane și o altă interpretare, decît cea devenită tradițională, a originilor filozofice ale marxismului. Kant, mai curînd decît Hegel, ar trebui să fie considerat un adevărat precursor filozofic al marxismului, deoarece filozofia kantiană, spre deosebire de cea hegeliană, refuză să dizolve existența în gîndire și afirmă, dimpotrivă, eterogeneitatea ineliminabilă a celor două planuri. Teza centrală a cărții *Il marxismo e Hegel* este că întreaga critică hegeliană împotriva caracterului finit și limitat al determinațiilor intelectului ar fi, de fapt, o critică împotriva materialismului și a validității cunoștințelor științifice, întemeiate în mod necesar pe principiul aristotelic al noncontradicției. Eroarea funestă a lui Engels (și a posterității lui, inclusiv Lukács) stă în a fi substituit opoziției fundamentale între idealism și materialism opoziția între *metafizică* și *dialectică* : ei au acceptat tezele hegeliene despre preeminența proceselor față de lucruri, a devenirii față de fenomene, a unității față de distincții, fără a-și da seama de idealismul consubstanțial unui asemenea demers de gîndire în filozofia hegeliană. Hegel s-ar arăta grăbit să depășească autonomia sensibilă a fenomenelor spre a ancora în regiunea

Scanned with OKEN Scanner

esenței și conceptului, deoarece, asemenea oricărui idealist veritabil, el urmărește să le substanțializeze și să le hipostazieze pe cele din urmă. Cum au putut însă accepta marxiștii, cu atîta superficialitate, se întreabă Colletti, dezinvoltura hegeliană față de autonomia fenomenelor particulare și față de echivalentul ei gnoseologic: determinațiile finite ale intelectului, apărate cu energie de Kant prin tezele despre ireductibilitatea sensibilului la cunoștința intelectuală, fără a vedea că ea este inseparabil legată de însăși orientarea fundamentală a filozofiei lui Hegel: resorbirea lucrurilor distincte și a determinațiilor lor finite în infinitul conceptului și al Ideii, anularea materialității lumii în favoarea unei supremații a logicului și a unei ontologii idealiste?

Este momentul să ne întrebăm la rîndul nostru: să fie oare adevărat că Lukács și ceilalți gînditori marxiști vizați au neglijat cele indicate mai sus? Să fie oare adevărat că ei au bagatelizat implicit idealismul și spiritualismul hegelian, inclusiv teleologismul său cu caracter logicist-raționalist? Lucio Colletti dorește în mod evident să situeze marxismul în prelungirea liniei de gîndire a logicii aristotelice și a tradiției științifice galileene (opera lui Galvano della Volpe *Logica come scienza positiva* ar fi paradigma unei asemenea direcții de gîndire [1]), să restaureze în drepturile lor depline iluminismul (inclusiv empirismul lui Hume), criticismul kantian și materialismul feuerbachian. Adversarii săi principali sînt, pe de o parte, linia de gîndire a „marxismului occidental" (formulă folosită de Merleau-Ponty pentru a desemna gîndirea de tinerețe a lui Lukács din cartea sa *Istoria și conștiința de clasă*, și operele lui Karl Korsch) și, pe de altă parte, „materialismul dialectic", în forma pe care i-ar fi imprimat-o Engels, mai ales în *Dialectica naturii*. „Marxismului occidental" i se reproșează de a fi relativizat distincția între subiect și obiect, răpind obiectului priori-

[1] „*Logica come scienza positiva* a lui della Volpe este, după părerea noastră, tot ceea ce a produs mai important marxismul european în această perioadă de după război", scrie Lucio Colletti (*Il marxismo e Hegel*, p. 401). Lukács, în conversațiile sale, trata cu sarcasm gîndirea lui della Volpe drept un neopozitivism!

Scanned with OKEN Scanner

tatea ontologică, dar mai ales de a fi asociat critica „reificării" capitaliste cu critica intelectului și a științei, conjugîndu-le în mod arbitrar. „Materialismul dialectic", în înțelesul lui Colletti, ar purta vina de a folosi un concept ilegitim : „dialectica materiei", transferînd fără justificare legile hegeliene ale dialecticii în cîmpul naturii și societății. Ambele direcții nu sînt pentru Colletti decît ramificații „corupte" ale gîndirii hegeliene, opera lui Georg Lukács, în cele două faze ale dezvoltării ei marxiste, încarnîndu-le succesiv în mod exemplar.

Nu ne-am fi oprit atît de insistent asupra scrierii lui Colletti, ca un preludiu la analiza *Ontologiei* lui Lukács, și mai ales a capitolului ei despre Hegel, dacă cele două instanțe critice revendicate cu atîta energie de gînditorul italian în polemica sa împotriva orientării lukácsiene : critica logicismului idealist hegelian și teza despre caracterul extralogic al existenței (sau în alți termeni : prioritatea ontologicului față de logic) nu ar figura ca două coloane de susținere ale însești *Ontologiei* lui Lukács. Lucio Colletti se arată la un moment dat nemulțumit de elogiul pe care îl aduce Lukács în cartea sa despre *Tînărul Hegel* poziției lui Hegel în problema raporturilor dintre fenomen și esență, precum și depășirii erorilor kantiene. Lukács celebra la Hegel teza despre *obiectivitatea* fenomenului și a esenței (în timp ce pentru Kant fenomenele aparțin doar lumii aparențelor, iar esențele sînt un produs al intelectului cunoscător) ; el descoperea la Hegel, în consecință, adeseori o „involuntară și inconștientă aplicare a criteriilor materialiste ale cunoașterii juste", deci a teoriei reflectării. Lucio Colletti se arată scandalizat de faptul că Lukács vedea pînă și în „platonismul" lui Schelling un progres în direcția *obiectivității*, dacă îl raportăm la idealismul subiectiv kantian. Ni se pare că aici se află un nod principal al divergențelor între poziția lui Lukács și cea a criticului său italian. Tocmai pornind de la tezele de mai sus, Lukács a putut pătrunde în dialectica intimă a raporturilor între fenomen și esență, descrisă de Hegel, și a putut prețui meritul istoric al tezelor hegeliene despre saltul necesar de la cunoașterea prin intelect la cunoașterea prin rațiune. El a putut astfel arăta că dialectica

Scanned with OKEN Scanner

hegeliană, în miezul ei valabil, reprezintă o metodă genială de a investiga realitatea ca devenire și proces, esențele aflîndu-se într-o inextricabilă legătură cu multiplicitatea determinărilor fenomenale.

Surpriza pe care o oferă *Ontologia existenței sociale* a lui Lukács criticilor și adversarilor săi (de la Merleau-Ponty la Lucio Colletti) este de a conserva într-o sinteză armonioasă cele două exigențe statuate de ultimii într-o opoziție „ireconciliabilă" : teza despre ireductibilitatea ontologiei la logică, a planului existenței la cel al conștiinței, și consecința ei : critica ascuțită a oricărui logicism, sînt dezvoltate la fel de convingător ca și vasta operație de recuperare a principalelor categorii ale dialecticii hegeliene, prin eliberarea lor din schemele idealismului și teleologismului.

*
* *

Georg Lukács a trecut la redactarea operei sale *Contribuții la ontologia existenței sociale* chiar în anul cînd a încredințat tiparului *Estetica :* 1962. Notele biografice anexate de István Mészáros la studiul său *Lukács' Concept of Dialectic* (The Merlin Press, Londra, 1972) ne aduc la cunoștință că autorul a inițiat noua sa operă „cu un mare entuziasm". Tranziția de la *Estetică* la *Ontologie* era într-adevăr un proces cu totul firesc. Sfera de cuprindere a problemelor în opera dintîi depășea cu mult stricta investigare a fenomenului estetic ; *Estetica* a fost de fapt o primă grandioasă aplicație a metodei ontologice-genetice în filozofie. Este semnificativ că Lukács își exprima la un moment dat o anumită nemulțumire cu privire la titlul dat operei sale de estetică sistematică : *Die Eigenart des Ästhetischen* (Specificul esteticului) ; el nu-l considera cu totul propriu, deoarece intenția sa fundamentală era de a încadra activitatea estetică în ansamblul activităților spirituale ale omului, îmbrățișînd astfel aproape întreaga dinamică a vieții sociale [1]. Sînt

[1] *Gespräche mit Georg Lukács* Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth. Herausgegeben von Theo Pinkus, Rowohlt Verlag, 1967, p. 10.

Scanned with OKEN Scanner

cunoscute, de asemenea, declarațiile sale anterioare anului amintit mai sus : Lukács anunțase mereu că după isprăvirea *Esteticii* avea de gînd să realizeze celălalt mare proiect al său : *Etica* (sau, și aici, mai exact : o analiză a principiului etic în ansamblul activităților umane). Cele cîteva luni de meditație intensă care s-au scurs între încheierea *Esteticii* și inițierea *Ontologiei* l-au convins, se pare, că, atît din punct de vedere ontologic, cît și din punct de vedere logic, o analiză a specificității eticului reclamă în mod necesar anume operații teoretice preliminare : o incursiune în anatomia și fiziologia vieții sociale (termenii trebuie luați, bineînțeles, la figurat). Procedînd astfel, gînditorul se supunea constrîngerilor propriei sale gîndiri și premiselor ei fundamentale, genetic-ontologice : a analiza stratificarea fenomenelor și proceselor de „jos" în „sus", rupînd definitiv cu tradiția inversă a idealismului filozofic. Este foarte verosimil, în același timp, că Lukács se afla atunci departe de a bănui ceea ce avea să urmeze : scrierea menită să fie doar o „introducere" la *Etica* sa va deveni o operă vastă, de o reală densitate și complexitate teoretică, care îi va absorbi în întregime ultima perioadă a vieții [1].

---

[1] Într-o scrisoare adresată de Georg Lukács, la 10.5.1960 prietenului său mai tînăr Ernst Fischer, filozoful maghiar îl anunța pe corespondentul său că a încheiat „Estetica" (de fapt prima parte din cele trei proiectate) și că se pregătește să inițieze neîntîrziat „Etica". Scrisoarea este prețioasă, atît pentru fixarea datei relativ exacte la care a fost început travaliul de elaborare a ultimei mari opere a gînditorului, cît, mai ales, pentru mărturiile interesante cu privire la procesul său de creație. Lukács ni se dezvăluie nu ca o simplă mașină speculativă, producătoare de abstracțiuni pe spațiile quasi-infinite ale unor opere gigantice (dacă ar fi să judecăm după volumul uriaș al ultimelor sale scrieri, considerate pe deasupra ca nu întru totul încheiate), ci ca o ființă care „trăiește ideile" (*Gelebtes Denken* este titlul scrierii sale autobiografice, redactată în ultimele luni de viață), angajîndu-și toate resursele sensibilității în fiecare din scrierile sale, desigur în mod diferit, în funcție de obiectivul propus. „Mă găsesc acum în faza de tranziție după o naștere — îi scria el lui Ernst Fischer. Manuscrisul Esteticii este gata și ar trebui acum să mă transpun în atmosfera Eticii. Nu este o treabă foarte ușoară, căci întregul sistem nervos trebuie astfel adaptat, încît să perceapă și să asocieze altfel decît era obișnuit în ultimii ani. Mă tem că vor fi necesare cîteva săptămîni, dacă nu chiar luni,

Întreruptă în aprilie 1963 de moartea soției sale (István Mészáros ne oferă informația surprinzătoare că filozoful va lupta timp de cîteva luni cu gîndul sinuciderii și va scrie în acea perioadă eseul despre *Minna von Barnhelm*), elaborarea *Ontologiei* va continua aproape neîntrerupt de-a lungul anilor următori (1964—1968), fără ca autorul să se decidă a o încredința tiparului, chiar după ce opera propriu-zisă era încheiată. Discuțiile cu elevii săi și obiecțiile lor au jucat aici, se pare, un rol deloc neglijabil. Spre a ilustra sinuoasa geneză a *Ontologiei*, în absența altor mărturii mai precise, ne îngăduim să citățm mai jos, în succesiunea lor temporală, cîteva scurte fragmente din scrisorile primite de autorul rîndurilor de față din partea lui Lukács [1]. Cu tot laconismul lor, ele evidențiază, credem, laboriosul proces de definitivare a operei, nu lipsit de semnificativa alternanță a momentelor de optimism și de prudentă reținere : „...Cît privește *Ontologia*, sper să fiu gata cu ea pînă în vară. Apoi puteți să luați înțelegere cu Luchterhand (editura vest-germană — n.n.) pentru o traducere“ (6 ianuarie 1968) ; „Scuzați-mă că răspund atît de scurt la scrisoarea dumneavoastră atît de interesantă și amănunțită, dar sînt foarte ocupat cu încheierea *Ontologiei*“ (6 februarie 1968) ; „În iarna care a trecut nu am ajuns încă la stadiul de a realiza textul definitiv al *Ontologiei*. E de sperat că totuși aceasta va fi posibil în scurtă vreme *(in absehbarer Zeit)*“ (31 martie 1969) ; „Cu *Ontologia* lucrurile înaintează foarte încet. Am redactat în toamnă prima formă a unui *Prolegomenon* (circa 300—400 de pagini). Corectarea și even-

---

pentru o asemenea reorientare ; abia atunci poate să se pună în mișcare gîndirea cu adevărat fructuoasă. Dar și această tranziție va fi dusă la bun sfîrșit (wird erledigt werden).“

Lunile de meditație intensă, care au urmat scrisorii de mai sus, l-au condus pe Lukács la concluzia că *Etica* trebuie să fie precedată de o amplă introducere, destinată să elucideze componentele fundamentale și structura vieții sociale. „Introducerea“ astfel proiectată îi va absorbi însă ultimii 10 ani de viață : ea va deveni ultima sa operă majoră, „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins“, și imensul travaliu de elaborare a ei va face ca proiectul *Eticii* să rămînă nerealizat.

[1] Cîteva scrisori au apărut, traduse, în *Luceafărul* (5 ianuarie 1974).

Scanned with OKEN Scanner

tuala revizuire se află ca sarcini încă în fața mea...“ (14 ianuarie 1971, cu numai cîteva luni înainte de moarte).

Este inutil acum să ne pierdem în conjecturi asupra motivelor care l-au determinat pe Lukács să amîne tipărirea operei sale. Mărturiile rămase concordă doar pînă la un anume punct, fără a ne îngădui să măsurăm proporțiile exacte ale scrupulelor și nemulțumirii autorului față de propria sa operă [1]. Prefața la culegerea *Drumul meu spre Marx*, apărută la Budapesta în 1969, caracterizează manuscrisul *Ontologiei* drept „o primă formulare“ a ideilor, adăugînd imediat : „...examenul său aprofundat a demonstrat că el reclamă a fi regîndit și remaniat în mod serios înainte de publicare. O asemenea remaniere constituie acum esențialul preocupărilor mele“ (prefața este datată octombrie 1969) [2]. Ni se pare astăzi incontestabil că a fost vorba mai puțin de o „remaniere“, cît de elaborarea unei scrieri *noi*, destinată să figureze ca o introducere la opera existentă : *Prolegomenele la o ontologie a existenței sociale*. Ea urma să cuprindă implicit și răspunsurile la obiecțiile elevilor săi [3]. Un interviu

---

[1] O scrisoare adresată filozofului marxist polonez Adam Schaff, la 6 ianuarie 1969, — ni-l arată pe Lukács decis să pregătească pentru tipar manuscrisul ***Ontologiei***, pentru a se putea consacra unei cercetări asupra problemelor de etică : „Vreau acum... să pregătesc pentru tipar ***primul*** (s.n.) manuscris al „Ontologiei existenței sociale“ și apoi vreau să mă dedic unei cercetări asupra rolului istoric al eticii și asupra însemnătății ei în construcția socialismului. Nu știu în ce măsură voi reuși să duc la bun sfîrșit aceste lucruri, deși sau tocmai pentru că aceste chestiuni sînt atît de importante și atît de nedeslegate. Ele stau de pildă într-o strînsă legătură cu problema ce înseamnă democrația în formațiunea socialistă.

Cu sănătatea îmi merge bine și de aceea sper să duc încă la bun sfîrșit aceste lucrări.“

[2] G. Lukács, ***Mon chemin vers Marx. Préface***, în revista *Nouvelles Études Hongroises*, vol. 8, 1973, p. 91.

[3] Dacă este să dăm crezare importantelor mărturii ale elevilor lui Lukács, discuțiile îndelungate între ei și maestru pe marginea manuscrisului *Ontologiei*, l-au convins pe Lukács de necesitatea unei serioase revizuiri a textului. De aci ar fi plecat și ideea de a substitui primelor capitole din partea ***istorică*** a *Ontologiei* o nouă introducere, care să expună concis și într-o formă pregnantă ideile directoare ale lucrării : ea va lua însă din nou proporții cu mult mai mari decît cele prevăzute și se

Scanned with OKEN Scanner

acordat de Lukács în ultima parte a anului 1968 revistei engleze de stînga *New Left Review* ne oferă o mărturie puţin diferită de cea amintită mai sus, cuprinzînd, în acelaşi timp, o indicaţie semnificativă asupra titlului operei sale. Vorbind despre ideea directoare a *Ontologiei:* noua soluţie propusă tradiţionalei antinomii necesitate-libertate, Lukács afirma că opera ar fi încheiată *(is completed)*, doar primele capitole formînd încă obiectul unei revizuiri. El ţinea să atragă atenţia interlocutorului său că titlul operei este *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, şi nu *Ontologie des gesellschaftlichen Seins.* Explicaţia oferită ne interesează în mod deosebit, deoarece Lukács mărturisea pentru întîia oară că îşi privea voluminoasa scriere drept *începutul* unui travaliu teoretic, a cărui consolidare şi dezvoltare nu ar fi fost cu putinţă decît prin activitatea viitoare a altor gînditori. Era astfel exprimată deopotrivă conştiinţa iniţiatorului unui drum teoretic (cel al elaborării unei ontologii marxiste), dar şi sentimentul imposibilităţii de a împlini singur misiunea propusă: „Obligaţia pe care mi-am asumat-o va reclama pentru cuvenita ei realizare travaliul colectiv al multor gînditori. Dar eu sper că ea va indica bazele ontologice ale acelui socialism al vieţii de fiecare zi *(socia-*

---

va transforma în textul autonom intitulat ***Prolegomene la o ontologie a existenţei sociale*** (observaţiile de mai sus au fost formulate după lectura textului inedit al elevilor lui Lukács F. Feher — A. Heller — Gy. Márkus — M. Vajda ***Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie*, 1968—1969**, încredinţat nouă spre consultare).

Un text mai recent, prefaţa la ediţia maghiară a *Ontologiei*, aparţinînd traducătorului în limba maghiară, poetul István Eörsi, foarte apropiat de Lukács, ne oferă noi indicaţii asupra motivelor de ezitare în tipărirea operei. Obiecţiile prietenilor şi elevilor nu i-ar fi clătinat cîtuşi de puţin gînditorului încrederea în ideile sale de bază şi în metoda sa de analiză; el ar fi fost însă nemulţumit de repetiţia unor idei, uneori cu aceleaşi exemple, în partea teoretică şi în cea istorică a lucrării, ar fi considerat că l-a supra-apreciat pe Nicolai Hartmann şi în general ar fi fost nemulţumit de partea introductivă a manuscrisului. *Prolegomenele* ar fi fost destinate eventual să o înlocuiască. (István Eörsi, *The Story of a Posthumous Work, Lukács' Ontology*, în *The New Hungarian Quaterly*, nr. 58, Summer 1975, Budapesta, p. 106—108).

Scanned with OKEN Scanner

lism of every-day life) despre care am vorbit"[1]. O mărturie aparținînd unui oaspete vest-german, care l-a vizitat pe Lukács în ultimele sale luni de viață, ni-l arată pe gînditor exprimîndu-și în mod hotărît convingerea că opera sa era în fond încheiată, singurul său obiectiv suplimentar fiind elaborarea unei „introduceri destinate să o întemeieze"[2]. Să adăugăm, în sfîrșit, la contrapunctul de mărturii diferit nuanțate, care trădează incertitudinile bătrînului filozof cu privire la puterea de convingere a discursului teoretic în ultima sa operă, una personală. La întrebările noastre cu privire la soarta *Ontologiei*, în cadrul ultimei convorbiri pe care am avut privilegiul să o purtăm cu Lukács (în luna martie 1971), el a formulat la un moment dat un răspuns care evidenția un sentiment final autocritic : „Ontologia este o știință filozofică încă prea tînără ; nu am izbutit să-mi exprim ideile în cîmpul ei așa cum am reușit în *Estetica*"[3].

Cu puțin timp înainte de a muri, Georg Lukács a acordat editurii Luchterhand imprimatur-ul pentru două capitole din *Ontologie*, destinate să apară sub forma unor mici volume autonome : el considera, desigur, atît capitolul *Falsa și adevărata ontologie a lui Hegel*, cît și pe cel dedicat *Muncii*, drept deplin realizate din unghiul său de vedere și deci susceptibile de a fi tipărite în formă separată. Editura vest-germană a tipărit, după moartea lui Lukács, pe lîngă cele două capitole menționate și un al treilea : cel intitulat *Principiile ontologice fundamentale ale lui Marx (Die ontologischen Grundprinzipien von Marx)*. Recent, revista maghiară de filozofie *Magyar Filozofiái Szemle* a inițiat publicarea, în traducere maghiară, și a unui al patrulea capitol : cel intitulat *Reproducția*.[4]

---

[1] G. Lukács. *On his Life and Work*, în *New Left Review*, iulie-august 1971, p. 52.

[2] *Text + Kritik*, numărul special (38/40, octombrie 1973) dedicat lui Georg Lukács, p. 78.

[3] N. Tertulian, *Georg Lukács sau „sinteza imposibilă"*, în vol. *Critică, estetică, filozofie*, Editura „Cartea românească", 1972, p. 340—341.

[4] Opera integrală, în trei volume, a apărut la Budapesta, în traducere maghiară, în vara anului 1976, la editura *Magvető*.

Scanned with OKEN Scanner

Este momentul să spunem cîteva cuvinte despre structura operei în ansamblu, citită de noi în manuscris. Lucrarea este divizată în două mari părți : cea dintîi, cuprinzînd mai ales investigații în istoria ontologiei și a controverselor cu privire la legitimitatea ei, poartă titlul *Stadiul actual al problemei (Die gegenwärtige Problemlage)*; cea de-a doua este intitulată *Principalele complexe de probleme (Die wichtigsten Problemkomplexe)* și include capitolele teoretice fundamentale ale operei. Prima parte, după o scurtă introducere dedicată unui istoric sumar al problemei ontologice de-a lungul timpului, consacră un prim capitol unei analize critice a neopozitivismului și existențialismului, considerate principalele direcții negative în filozofia epocii noastre. Un al doilea capitol este dedicat, în replică la cel anterior, singurului filozof care ar fi adus o contribuție decisivă, printre gînditorii secolului nostru, la întemeierea ontologiei ca știință filozofică : Nicolai Hartmann. Cele două mari capitole cu care se încheie prima parte sînt consacrate lui Hegel : *Hegels falsche und echte Ontologie*, și lui Marx. S-ar putea vorbi de un dezechilibru în ordonarea istorică a materiei : capitolele dedicate orientărilor filozofice contemporane preced analizele consacrate ontologiei lui Hegel și principiilor ontologice ale lui Marx. Se pare că Lukács reflecta la ideea de a înlocui primele două capitole cu *Prolegomenele*, devenite adevărata introducere a operei, paginile inițiale urmînd a fi transferate la finele cărții, sub forma unor anexe.

Patru mari capitole scandează partea a doua a operei, cea propriu-zisă teoretică : munca, reproducția, idealul și ideologia *(Das Ideelle und die Ideologie)*, înstrăinarea. Este partea cea mai importantă și mai substanțială a lucrării, condensînd principalele inițiative teoretice ale gînditorului pe calea spre realizarea obiectivului său fundamental : întemeierea unei ontologii marxiste a socialului pe baza unei vaste operații de restaurare a sensului genuin al doctrinei lui Marx.

Se cuvine să adăugăm că pentru reconstituirea tezelor ontologice ale lui Lukács ne stau la îndemînă, pe lîngă

Scanned with OKEN Scanner

textul de proporţii copleşitoare al operei postume, o serie de texte auxiliare, unele de cea mai mare însemnătate. Ne gîndim la conferinţa din 1968 pregătită spre a fi rostită la Congresul de filozofie de la Viena, intitulată *Bazele ontologice ale gîndirii şi acţiunii umane*, şi mai ales la *Convorbirile cu Georg Lukács* ale lui Hans Heinz Holz, Leo Kofler şi Wolfgang Abendroth din septembrie 1966, editate de Theo Pinkus în 1967. O serie de interviuri (cum este cel tipărit de *New Left Review)* sau reproducerea unor convorbiri (chiar dacă textul lor poate fi subiect de cauţiune, cum este cazul cu cel tipărit de Hans-Dietrich Bahr în revista *Der Monat* în luna februarie 1966, amendat politicos într-un număr ulterior al revistei de Lukács) ne pot oferi, de asemenea, indicaţii preţioase. Ultima expunere sistematică a ideilor filozofice ale gînditorului : *Prolegomenele la o ontologie a existenţei sociale*, încheiate cu puţin timp înainte de moarte, completează în mod necesar sursele amintite.

*
* *

Situarea ontologiei în centrul problematicii filozofice a marxismului, promovată de către Lukács, nu a fost scutită, chiar din capul locului, de împotriviri. O aură de desuetudine înconjura o ştiinţă filozofică legată în aparenţă mai curînd de tradiţia speculativă şi metafizică a filozofiei decît de orientarea ei modernă, de tip ştiinţific. Medii filozofice occidentale dintre cele mai diverse, inspirate de marxism, s-au arătat sceptice faţă de demersul filozofic al lui Lukács.

Ontologia ca „ştiinţă a existenţei" sau ca ştiinţă a „existentului ca existent" (*„das Seiende als Seiendes"*, după formula lui Nicolai Hartmann) se ocupă prin definiţie, înainte de toate, cu *quidditatea* lumii, în pura ei genericitate, şi cu principalele ei categorii (probleme ca *„de notione entis"*, *„de essentia et existentia"*, *„de singulari et universali"* etc. aparţin repertoriului ei de teme tradiţionale). Mediile filozofice mai sus menţionate, însu-

Scanned with OKEN Scanner

fleţite şi de starea de spirit contestatară a unei părţi a tineretului din Occidentul ultimului deceniu, erau înclinate să pună mult mai curînd conceptul de *praxis* în centrul problematicii filozofice a marxismului : cum ar putea o ştiinţă — ontologia —, care ar privilegia, prin natura ei, dacă nu aspectele statice şi invariante ale lumii, în orice caz transsubiectivitatea ei, să devină cheia de boltă a unei doctrine întemeiate pe transformarea revoluţionară a societăţii ?

Enzo Paci, principalul animator al grupului din jurul revistei *Aut-aut*, inspirat de năzuinţa unei sinteze între fenomenologia lui Husserl şi critica economiei politice a lui Marx, a fost printre cei dintîi care au exprimat limpede o asemenea poziţie. El a revendicat pentru *subiectul* economic şi psihologic şi pentru operaţiile lui precategoriale (cu alte cuvinte anterioare autonomizării diferitelor ramuri ale activităţii umane) dreptul de preeminenţă în fundarea marxismului, împotrivindu-se utilizării, cu titlu de prioritate, a conceptului de „existenţă“ şi a complementului său pe plan filozofic : ontologia. Enzo Paci nu reuşeşte să descopere o mediaţiune posibilă între conceptul ontologic fundamental : existenţa ca existenţă, şi sfera activităţii practice a subiectului, singura care întruchipează pentru el punctul de plecare al reflecţiei filozofice. „Înţelegem ontologismul lui Lukács ca antiidealism, dar l-am înţelege mai bine dacă ar fi, în loc de ontologism, operaţionism precategorial, *praxis* tocmai în sensul lui Marx...“. Prejudecata că ontologia şi conceptul de existenţă ar implica prin definiţie ideea de substanţă imobilă, fără a putea legitima istoricitatea lumii şi emergenţa subiectivităţii, cu totalitatea actelor ei practice („operaţiile precategoriale“, cuprinse de Lukács în sfera *vieţii cotidiene)*, impregnează raţionamentele lui Paci : „Or, tocmai fiindcă nu e posibil să transformăm termeni reali precategoriali în termeni ca existenţă *(essere)* şi în cei derivaţi din el, noi nu putem să acceptăm cuvîntul ontologie, cu atît mai puţin atunci cînd, aşa cum face Lukács, el este raportat la Hartmann“. Lucrurile apar şi mai clare într-un alt pasaj : „Natura şi travaliul uman social sînt *devenire* şi istorie, şi în nici un caz *existenţă*, ontologie a existenţei, sau straturi ontologice ale exis-

Scanned with OKEN Scanner

tenței“ [1]. Imposibilitatea de a se elibera de teza fenomenologică a subiectului ca factor constitutiv în interpretarea filozofică a lumii (fie și cu corectivul : subiectul transcendental trebuie înlocuit cu subiectul practic, al „operațiilor precategoriale“) și de a înțelege însemnătatea tezei ontologice fundamentale : autarhia existenței în raport cu activitatea conștiinței, chiar pentru întemeierea actelor practice ale subiectului, caracterizează în mod evident gîndirea filozofului italian. Să mai semnalăm o consecință caracteristică a refuzului lui Paci de a menține o distincție tranșantă între planul existenței și cel al conștiinței : proiecția teleologiei și a *praxis*-ului chiar în cîmpul naturii extraumane. Nu încape îndoială că o asemenea teză ar fi fost cenzurată cu extremă severitate, și pe bună dreptate, atît de Nicolai Hartmann, cît și de Lukács.

Aprehensiuni similare, în sensul că o gîndire de tip ontologic ar putea prejudicia funcția creatoare a subiectivității și, prin urmare, vocația subiectului revoluționar, au fost exprimate într-o convorbire cu Lukács de către un discipol al lui Ernst Bloch, Hans-Dietrich Bahr. Interlocutorul vest-german căuta să-i demonstreze că a defini funcția conștiinței drept o *reflectare*, fie ea și dialectică, a unui „în-sine“ independent de ea echivalează cu imposibilitatea de a interpreta viitorul altfel decît ca o prelungire a prezentului. Hans-Dietrich Bahr pleca de la premisa că „ontologismul“ lui Lukács nu ar lăsa loc acelei dimensiuni fundamentale a existenței definite de Ernst Bloch cu termenul de *Noch-Nicht-Sein* (ceea-ce-nu-există-încă). Fără îndoială, nu i-a fost greu lui Lukács să demonstreze netemeinicia obiecției aduse : ontologia sa acordă categoriilor de posibilitate (în sensul *dynamis*-ului aristotelic) și de latență, alături de cea a realității, un loc nu mai puțin important decît gîndirea lui Ernst Bloch (ceea ce nu exclude divergențele importante în cîmpul ontologiei și al teoriei cunoașterii între

[1] Enzo Paci, *A proposito di fenomenologia e marxismo. Considerazioni sul „Dialogo“ di Vajda* și *Lavoro e teleologia*, în *Aut-aut* nr. 27, ianuarie-februarie 1972, p. 121, 48 și 120 (ultimul text este un scurt comentariu pe marginea tezelor lui Lukács cuprinse în capitolul despre muncă din *Ontologie*).

Scanned with OKEN Scanner

cei doi gînditori). Obiecţiile lui Bahr rămîn, totuşi, simptomatice : ele trădează înclinaţia de a asocia ideea de ontologie cu tendinţa de sanctificare a existentului, deci cu o stare de spirit conservatoare [1].

Simpatia puternică arătată de Lukács operei lui Nicolai Hartmann şi mai ales principalelor sale lucrări de filozofie ontologică (cărţii inaugurale a „ciclului ontologic" : *Zur Grundlegung der Ontologie*, dar şi suitei ei : *Der Aufbau der realen Welt* sau *Teleologisches Denken)* apare deplin comprehensibilă. Energia cu care Nicolai Hartmann a pus în valoare autonomia suverană a existenţei în raport cu activitatea subiectului cunoscător, insistînd mereu asupra *neutralităţii* şi *indiferenţei* celei dintîi faţă de cel de-al doilea, a găsit un teren extrem de receptiv în gîndirea lui Lukács. *Ontologia* lui Nicolai Hartmann cuprinde în prima ei parte analize persuasive dedicate distincţiei principiale între existenţă *(Seiendes)* şi obiect *(Gegenstand)*, cu scopul de a întemeia teza sa fundamentală : ireductibilitatea planului ontologic la cel epistemologic. Fostul partizan al şcolii neokantiene de la Marburg şi, ulterior, al fenomenologiei lui Husserl avea conştiinţa clară că iniţiativa sa de restaurare a ontologiei, după deceniile de dominaţie a neokantianismului, pozitivismului şi fenomenologiei, echivala cu o schimbare a axei în orientarea filozofiei contemporane.

Obiectul circumscris în spaţiul cunoaşterii de către subiectul cunoscător, chiar privit în devenirea lui, este departe de a coincide cu realitatea primordială a existenţei-în-sine *(das Ansichseiende)*. Nicolai Hartmann va vorbi, prin urmare, de prioritatea ontologică a unei „«existenţe» supraobiectuale" *(ein über-gegenständliches „Sein")* [2], spre cucerirea căreia se îndreaptă întreaga încordare a procesului cunoaşterii (prin *objectum* — *Gegen-*

---

[1] Hans-Dietrich Bahr, *Zuversicht statt Hoffnung (Ein Gespräch mit Georg Lukács)*, în *Der Monat*, februarie 1966, nr. 209. Lukács şi-a exprimat, cu o desăvîrşită curtoazie, într-o scrisoare trimisă revistei *Der Monat* „metodica îndoială" faţă de exactitatea textului lui Bahr, respingîndu-i, totodată, concluziile *(Methodischer Zweifel*, în *Der Monat*, aprilie 1966, nr. 211).

[2] Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin und Leipzig, 1935, p. 17.

Scanned with OKEN Scanner

stand, Hartmann definea acel cîmp al existenței intrat în orizontul subiectului cunoscător). El înțelegea astfel să sublinieze că adevărata cunoaștere implică totdeauna un raport de transcendență cu o realitate care o depășește în mod necesar.

Existența-în-sine, independentă de conștiință, irupea în centrul problematicii filozofice. Desconsiderarea la care atît neokantianismul, cît și pozitivismul au supus ontologia era astfel curmată. Nicolai Hartmann și Georg Lukács nu vor înceta să denunțe eroarea fundamentală a celor două curente de gîndire : a căuta în examenul procesului cunoașterii cheia problemelor existenței, ignorînd faptul că gnoseologia nu va putea niciodată substitui ontologia, deoarece ea îi este prin definiție subordonată.

S-a petrecut, într-adevăr, în viața filozofică a ultimelor decenii un fenomen revelator : trei gînditori profund deosebiți, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann și Georg Lukács, venind pe căi diferite, au întreprins fiecare cîte o impresionantă tentativă de repunere în drepturi a ontologiei, ca adevărată temelie a filozofiei. Este semnificativ că pe toți îi unește o adversitate comună împotriva neokantianismului, a pozitivismului și chiar (oricît de paradoxal s-ar părea, în cazul lui Martin Heidegger) împotriva fenomenologiei lui Husserl. Era ca și cum epoca de criză de după primul război mondial ar fi pus subit în lumină friabilitatea, dacă nu totala inanitate, a categoriilor pur epistemologice ale criticismului neokantian și ar fi impus cu violență, în cîmpul problematicii filozofice, drepturile imprescriptibile ale realității și „existenței ca existență". Toți cei trei gînditori vor face referiri la Aristotel și la valoarea paradigmatică a metafizicii sale pentru reînnodarea firului rupt al marii tradiții filozofice (la Heidegger însă cu rezerve importante).

O serie de texte ale lui Martin Heidegger, recent publicate, cuprind mărturii extrem de interesante asupra drumului său filozofic și asupra ambiguității esențiale a raporturilor sale cu fenomenologia lui Husserl. Trezit sub impulsul unor lecturi din Franz Brentano și al unor lucrări și prelegeri ale profesorului său de dogmatică de

Scanned with OKEN Scanner

la Facultatea de teologie din Freiburg, Carl Braig, interesul lui Heidegger pentru problematica ontologică a fost stimulat într-o măsură decisivă de revelația fenomenologiei și de contactul cu scrierea lui Edmund Husserl *Logische Untersuchungen* (în special cu cea de-a șasea dintre „cercetările" cuprinse în carte). Apelul lui Husserl : cu fața către fenomene, către lucrurile înseși *(zu den Sachen selbst)*, dincolo de orice prejudecăți și de orice interpretări filozofice preconcepute, reprezintă și astăzi pentru Heidegger marea lecție valabilă a fenomenologiei, care a clătinat dominația neokantianismului și a pregătit în mod direct tranziția spre ontologie ; pe de altă parte, susține Heidegger, Husserl ar fi recăzut sub influența lui Natorp și a neokantianismului, orientîndu-se spre „fenomenologia transcendentală", mai ales odată cu lucrarea sa *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...* (1913), ceea ce ar fi echivalat cu o regretabilă restaurare a primatului conștiinței în raport cu problematica „ființei", și deci cu o îndepărtare de la cucerirea filozofică inițială [1].

Nicolai Hartmann, cu altă orientare și cu alte instrumente intelectuale, va supune unei critici egal de intransigente „teoriile conștiinței" *(Bewusstseinstheorien)* și eroarea lor originară : confuzia între obiect și existență în problema cunoașterii. El a demonstrat convingător în introducerea *Ontologiei* sale că tocmai tendința teoriilor amintite de a descoperi în pura imanență a procesului cognitiv criteriile cunoașterii juste a provocat decadența problemei cunoașterii în epoca modernă. Odată cu eliminarea din problematica filozofiei kantiene a „lucrului în sine", denominațiune a existenței independente de conștiință, neokantianismul a dat semnalul degringoladei. Logicismul, prin punerea semnului de egalitate între actul cunoașterii și actul judecății, și psihologismul, prin reducerea procesului cognitiv la o suită de acte sufletești, au provocat o funestă eroare simetrică : au înlocuit concepția cunoașterii ca act de „cuprindere" a unei realități autarhice, independente de conștiință, prin con-

[1] Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, p. 47—48 și 81—90.

Scanned with OKEN Scanner

cepția ei ca un proces autosuficient, în care obiectul este definit prin actele intenționale ale subiectului. Meritul esențial al lui Hartmann este de a fi arătat că realitatea-în-sine nu poate fi identificată pur și simplu cu realitatea cunoscută, de a fi menținut fermă distincția între „necunoscut" și „cunoscut" în procesul cunoașterii și de a fi pus astfel în valoare inepuizabilitatea existenței în raport cu actele subiectului cognitiv.

Unul din aspectele cele mai interesante ale gîndirii lui Hartmann este critica exercitată la adresa fenomenologiei lui Husserl și a unora dintre tezele lui Heidegger derivate din ea. Formula programatică a lui Husserl: către lucrurile înseși, a însemnat de fapt o întoarcere către „fenomene"; Hartmann observă însă cu ascuțime că „fenomenele" nu pot fi identificate pur și simplu cu lucrurile înseși. Fenomenele sînt pentru Husserl realitatea prezentă în conștiință, purificată de orice reziduu exterior, grație reducției fenomenologice: Hartmann intervine din nou spre a arăta că dincolo de sfera fenomenelor, a „ceea ce este dat", se află zona necuprinsă a „existenței ca atare", a ontologicului *Ansichseiendes*. Intenționalitatea este, într-adevăr, o lege a conștiinței (orice act al conștiinței vizează „ceva"); ea nu-și află garanția valabilității decît dacă o raportăm la „existența ca existență", aflată dincolo de conștiință și manifestînd o deplină „nepăsare" față de cuprinderea ei prin actele intenționale ale conștiinței. Metoda fenomenologică a afirmat suveranitatea „fenomenelor"; „ea nu a ajuns însă pînă la lucruri"[1], deoarece a rămas încă prizoniera „imanenței conștiinței". Nicolai Hartmann insistă mereu asupra faptului că procesele gîndirii, reprezentării, fanteziei nu-și pot afla în ele însele criteriul validității, deoarece actul gîndirii, de pildă, poate viza și ceva „inexistent"; numai confruntarea cu realitatea independentă de el îi poate oferi un certificat de valabilitate. A rămîne cantonat în sfera celor dintîi (cum se întîmplă cu idealismul și cu diferitele lui variante epistemologice: criticismul, logicismul, metodologismul sau psihologismul) înseamnă a te menține doar în sfera derivată a „carac-

[1] Nicolai Hartmann, *op. cit.*, p. 56 și 160—161.

Scanned with OKEN Scanner

terului reflectat" *(Reflektiertheit)* al lumii în conştiinţă, deci în cîmpul a ceea ce Hartmann numeşte *intentio obliqua;* scopul demersului ontologic al gîndirii filozofice este însă de a recuceri contactul genuin (natural) cu lucrurile, propriu vieţii cotidiene şi ştiinţei adevărate, deci de a regăsi *intentio recta.* Observaţii critice asemănătoare sînt îndreptate împotriva conceptului heideggerian de „fenomen", formulat în introducerea la *Sein und Zeit* (Nicolai Hartmann nu se va referi aici doar la Heidegger, ci la fenomenologie în general); definind fenomenul drept ceea ce „se-arată-pe-sine", Heidegger ar fi departe de a atinge adevărata regiune ontologică a „existenţei ca existenţă", deoarece cea din urmă este în sine indiferentă faţă de actul de „a-se-arăta-pe-sine" (specific doar relaţiei subiect-obiect în procesul cunoaşterii) şi poate cuprinde prea bine zone ascunse, care scapă prezenţei fenomenale (Georg Lukács va relua, pe o altă bază, critica lui Hartmann, în secţiunea dedicată existenţialismului din *Ontologia* sa).

Resurecţia ontologiei este revendicată de Georg Lukács, înainte de toate, în polemică explicită cu neopozitivismul. Rudolf Carnap este pentru el adeseori o adevărată *bête noire.* Reducţia întregii problematici filozofice la categoriile pur logice şi epistemologice ale subiectului cunoscător şi complementul ei necesar: transgresarea opoziţiei tradiţionale între „idealism" şi „realism" (materialism), inclusiv negarea aprioricâ a ontologiei, trezesc opoziţia aprigă a lui Lukács nu doar din motive pur filozofice, ci deoarece ar exprima o tendinţă mai profundă, cu caracter social-istoric: voinţa de a instaura triumful omnipotent al subiectului manipulator asupra unei realităţi deposedate de substanţialitatea, densitatea şi „asprimea" ei. Programul neopozitivismului: a descoperi criterii pur *imanente* ale cunoaşterii juste, punînd în paranteză chestiunea ontologică fundamentală: existenţa sau inexistenţa lumii externe, independentă de conştiinţă, este energic repudiat de către Lukács. Demonstraţia sa urmăreşte să scoată la iveală contradicţiile interne ale demersului neopozitivist: logica procesului cunoaşterii impune prin ea însăşi confruntarea cu realitatea externă. Oricît ar fi de mari progresele mate-

Scanned with OKEN Scanner

maticii și ale logicii matematice sau semioticii, tendința neopozitivismului de a reduce cunoașterea exactă la cunoașterea matematică, sau de a descoperi în analiza limbajului cheia cunoașterii juste, se lovește de obstacole serioase. Matematica ne oferă *reflectarea* exactă a raporturilor dintre fenomene, constituindu-se într-un „mediu omogen" ideal, instituit în acest scop, fără însă a ne edifica asupra „substraturilor" lor. Max Planck a arătat, în mod convingător, de-a lungul conferinței sale *Positivismus und reale Aussenwelt (Pozitivismul și lumea externă reală)*, că orice rezultat al unei operații matematice în cîmpul fizicii are nevoie de o interpretare fizicală (cea mai discretă și mai fină măsurătoare, a unei greutăți sau a intensității unui curent, are nevoie, spre a fi utilizată fizical, de un număr de corecturi, care nu pot fi deduse decît dintr-o „teorie" sau dintr-o „ipoteză", deci utilizîndu-se noțiuni din afara măsurătorii propriuzise) [1]. Nicolai Hartmann, la rîndul său, se va opri adeseori de-a lungul *Ontologiei* asupra ideii că nici o analiză cantitativă nu poate fi considerată suficientă sie înseși : ea este totdeauna determinarea cantitativă a unei existențe autarhice, cu proprietăți intrinseci, „necantitative". „Spre a înțelege în mod corespunzător o formulă matematică a mecanicii, care se determină prin semnele m, t, g, v..., este necesar să cunoști dinainte ce este masa, durata temporală, accelerația, viteza" [2]. Georg Lukács se va înscrie deopotrivă pe aceeași linie de gîndire, împotrivindu-se energic identificării sumare a realității-în-sine cu metodele logice sau matematice de investigare a ei.

Este ușor să înțelegem motivul pentru care tendința neopozitivismului de a neutraliza „problema ontologică" (existența sau inexistența lumii reale) și de a dizolva existența în sistemul de relații și măsurători instituit de subiectul cunoscător trezește în Lukács o adversitate atît de înverșunată. El vede în ea echivalentul filozofic al manipulării generalizate din lumea capitalismului modern (cu răsfrîngeri negative și în lumea socialismului).

[1] Max Planck *Vorträge und Erinnerungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970, p. 238.
[2] Nicolai Hartmann, *op. cit.*, p. 237.

Scanned with OKEN Scanner

Năzuința de a marca limpede autonomia realității și a principalelor ei momente categoriale (inclusiv a ființei și substanței umane) față de ceea ce poate fi cuantificat și manipulat animă în mod clar demersul ontologic al gîndirii ultimului Lukács și polemica sa antipozitivistă. Obiectivul său principal este de a menține fermă distincția între realitatea-în-sine, pe de o parte, conceptele și raționamentele științei, pe de altă parte. Teza neopozitivismului că valoarea unei teorii științifice o oferă aplicabilitatea ei practică imediată este supusă unui examen critic atent. Înțelegerea restrictivă a conceptului de *practică* va fi sever incriminată. Există un înțeles nemijlocit și o accepție mijlocită, mult mai cuprinzătoare, a noțiunii de practică : verificarea experimentală, în sensul pe care i-l dă Carnap, de pildă, acoperă doar sfera celui dintîi. Se știe că pentru Carnap conceptele „metafizice", în care este inclusă întreaga problematică tradițională a filozofiei, și în primul rînd ontologia, sînt „lipsite de sens", deoarece nu ar avea nici o întemeiere în evidența experimentală. Polemica sa se îndreaptă nu numai împotriva unor pseudoconcepte ca „entelehia" lumii organice, dar și împotriva unui concept de genul „cauzalității" („esența raportului cauzal"), declarat la fel de „speculativ" și „lipsit de sens" ca și cel dintîi [1].

Lukács va lua apărarea „metafizicii", denunțată de Carnap, pornind tocmai de la indicarea caracterului restrictiv și îngust al noțiunilor de experiment și practică în teoria neopozitivistă. El va arăta astfel, în sprijinul tezei sale, că istoria cunoaște nu puține cazuri cînd omul a obținut în activitatea practică nemijlocită succese incontestabile, sprijinindu-se însă pe teorii false (mai exact, sprijinindu-se pe cunoștințe limitate exacte, articulate însă într-o teorie de ansamblu falsă ; de exemplu, navigația în antichitate, orientată pe baza sistemului ptolomeic). Existența în cîmpul științei a unor pseudoteorii, de genul „vitalismului" în biologie, nu poate forma un argument în favoarea limitării cunoașterii științifice la evidența experimentală nemijlocită și împotriva aventurării ei în

[1] Rudolf Carnap. *La Science et la Métaphysique devant l'analyse logique du langage*, Paris, Hermann & Cie, 1934, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

cîmpul mediațiunilor și generalizărilor mai complicate, care transgresează în mod necesar nemijlocirea. „Faptele", în înțelesul neopozitivist, și faimoasele „propoziții protocolare" *(Protokollsätze)*, destinate să le cuprindă, sînt departe de a epuiza cîmpul existenței și al cunoașterii ; este necesară, așadar, instituirea unei accepțiuni mult mai vaste și mai cuprinzătoare a noțiunii de practică decît cea cultivată de pragmatism și neopozitivism. Evidența ei se impune îndată ce privim omul în contact cu totalitatea problemelor vieții sociale, deci în confruntare cu cele care afectează condiția sa în integralitatea ei.

Era inevitabil ca Lukács să ajungă, pe drumul polemicii sale antipozitiviste, în fața importantei probleme a raporturilor dintre știință și filozofie. Tocmai actul interconectării și analizei comparative a rezultatelor diferitelor științe impune în mod necesar generalizările filozofice și formarea acelei concepții despre lume *(Weltbild)* anatemizate de empirismul logic al neopozitivismului drept o goală speculație. Teza fundamentală a ontologiei : autarhia realității în raport cu conștiința, este deopotrivă rezultatul unei asemenea generalizări. Nicolai Hartmann a avut dreptate să spună că adevărata *philosophia prima* este de fapt o *philosophia ultima*, deoarece ea nu poate fi clădită decît pe baza totalizării experienței acumulate [1]. Lukács se va strădui, pe de altă parte, să întemeieze, cu o energie egală celei a lui Nicolai Hartmann, autonomia filozofiei în raport cu cîmpul de investigație al diferitelor științe. Fără îndoială, el se arată perfect conștient că orice tendință de transformare a ontologiei filozofice într-o știință supraordonată celorlalte științe, cu dreptul de a legifera în cîmpul lor, reprezintă un anacronism definitiv (prăbușirea *sistemului* hegelian apare astfel ca un proces istoric profund îndreptățit). El se împotrivește însă, cu o egală vigoare, transformării filozofiei într-o simplă *ancilla scientiae*, cu corolarul ei : preeminența problemelor de logică, de teoria cunoașterii sau de psihologie, filozofia urmînd a se mărgini să comenteze și să justifice rezultatele ultime

[1] Nicolai Hartmann, *op. cit.*, p. 33—35.

ale științelor [1] (neopozitivismul reprezintă expresia-limită a unei asemenea tendințe). Studiul categoriilor fundamentale ale existenței formează obiectul propriu al filozofiei (în speță, al ontologiei) și, în anumite împrejurări, gîndirea filozofică poate îndeplini o *funcție critică* față de rezultatele activității științifice. O justă generalizare filozofică poate chiar, în împrejurări determinate, să anticipeze în mod fericit dezvoltarea științei : conceptul kantian al „finalității fără scop", formulat în *Critica puterii de judecată*, reprezintă o asemenea genială anticipare a concluziilor darwiniste cu privire la „teleologia" fenomenelor din zona naturii organice.

Nu mai este, așadar, o surpriză să-l vedem pe Lukács hazardîndu-se să cenzureze, cu instrumentele criticii filozofice, un „experiment mental" (Gedankenexperiment) al lui Einstein : fără a-și recunoaște vreo competență în problemele teoretice ale fizicii, el consideră însă că problema raporturilor dintre geometrie și fizică, ridicată de experimentul lui Einstein, are nete implicații filozofice, asupra cărora este cu totul îndreptățit să se pronunțe (experimentul și-ar lua materia, dealtfel, din sfera vieții cotidiene, și nu a științei pure, ceea ce ar întări justificarea discutării lui critice de către un „profan"). Fără a îndrăzni, la rîndul nostru, a ne pronunța asupra fondului polemicii lukácsiene, să ne mărginim a reproduce concluzia ei. Lukács contestă teza că geometria ar putea fi considerată un „domeniu component al fizicii", o „parte" sau un „element" al ei : ea este o „abstracțiune rațională" , o omogeneizare determinată a realului, deci o reflectare a lui, și nu o parte componentă a realității fizicale. El vede, prin urmare, în „experimentul mental" al lui Einstein și în concluzia lui opusă (realitatea fizicală pusă în funcție de sistemul geometric ales) o concesie inacceptabilă făcută mentalității neopozitiviste : realitatea ar fi subordonată științei și ipotezelor ei „constructive", răpindu-i-se autonomia ontologică, în loc de a considera diversele teorii ale matematicii și geometriei drept reflectări ale unei realități independente de ele.

[1] G. Lukács. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, mss., p. 130.

Scanned with OKEN Scanner

Opoziția radicală între punctul de vedere al ontologiei filozofice și cel al neopozitivismului cu privire la natura filozofiei apare limpede. Neopozitivismul tinde să reducă filozofia la un soi de gramatică logică a propozițiilor științifice, la o metodă de analiză logică a limbajului, eliminînd în mod programatic tematica ontologică. Ambiția lui este de a fixa exclusiv pe plan intralogic și intra-științific modalitățile descoperirii adevărului, claritatea și eleganța „modelelor" logice devenind criterii pentru validitatea lor. Lukács și, pe un alt plan, gînditorii școlii de la Frankfurt (Adorno și Habermas) se vor strădui să demonstreze vanitatea unei asemenea pretenții, pornind de la imposibilitatea de a autonomiza modelele logice în raport cu varietatea și multiplicitatea determinărilor realului. Năzuința lui Carnap, de pildă, de a descoperi în planul strict al discursului științific și al logicii lui cheia unității diferitelor științe, pornind de la înrudirea terminologiei și legilor lor (eliminînd ca pseudoprobleme chestiunile ontologice ale monismului, dualismului sau pluralismului), echivalează, va arăta Lukács, cu suprimarea adevăratei rădăcini a unității științelor : unitatea și varietatea diferitelor cîmpuri ale realului. Chestiunea unității științei nu este, așadar, o problemă de gramatică logică a discursului științific, ci una ontologică : a descoperi în varietatea sferelor realului un principiu de unitate și diversitate. Este semnificativ că Lukács va deplora mereu sărăcirea la care supune neopozitivismul filozofia prin sacrificarea bogăției categoriale a marii filozofii clasice. Un exemplu îl formează categoria singularului : tendința de a înlocui în medicină diagnosticul individual printr-un sistem de măsurători și indicatori echivalent cu o mașină cibernetică (a cărei utilitate este incontestabilă, dacă este însă adecvat utilizată) i se pare un efect grotesc și caricatural al mentalității neopozitiviste în cîmpul biologiei. El vede mereu în asemenea manifestări efectele unei mentalități „manageriale", credința funestă în posibilitatea manipulării nelimitate a realității prin intermediul calculelor logice și matematice, desconsiderîndu-se drepturile ei imprescriptibile și adevărata ei dimensiune : autonomia ei ontologică.

Scanned with OKEN Scanner

Se cuvine să adăugăm că procesul împotriva neopozitivismului are și o rădăcină ideologică mai profundă. Expulzarea problemelor ontologice din sfera filozofiei sau, mai exact, caracterizarea lor drept pseudoprobleme este, pentru Lukács, sinonimă cu deschiderea unui cîmp liber speculațiilor religioase ; chestiunile cu privire la natura existenței fiind declarate de neopozitivism extrafilozofice și extraștiințifice, religia își poate întinde nestingherită brațele asupra lor. Lukács va reveni în mod obsedant de-a lungul *Ontologiei* sale asupra ideii că hegemonia problemelor de epistemologie și logică în filozofia modernă joacă în mod obiectiv rolul unei reeditări a tacticii cardinalului Bellarmin față de descoperirile științifice ale lui Galileu : singurele certitudini științifice existînd doar în zona logicii și a teoriei cunoașterii, chestiunile ontologice pot fi foarte bine lăsate în seama religiei. Teoria medievală a „dublului adevăr“ (științific și religios) și-ar putea găsi astfel în logicismul neopozitivist un neașteptat punct de sprijin.

O singură personalitate a mișcării neopozitiviste este exceptată din cîmpul ofensivei antipozitiviste a lui Lukács și pusă în afara caracterizărilor descalificante (conformism, suficiență etc.) : Ludwig Wittgenstein. Celebrele propoziții din finalul *Tratatului logico-filozofic* (unica scriere a lui Wittgenstein luată în discuție), de genul celei în care se afirmă că marile probleme ale vieții sînt condamnate să nu devină vreodată obiect al discursului științific, sînt interpretate de Lukács ca tot atîtea involuntare mărturii ale impasului neopozitivist și ca expresia unui secret „conflict lăuntric“. Amestecul paradoxal de logicism și cochetărie cu iraționalismul din *Tratatul* lui Wittgenstein a format materia unor îndelungate exegeze de-a lungul ultimelor decenii. Originalitatea micului *Exkurs über Wittgenstein* din opera *Contribuții la ontologia existenței sociale* este că Lukács interpretează cu reală finețe ambiguitățile și contradicțiile din finalul *Tratatului* drept semnul tensiunii insolubile între exigențele ortodoxe ale logicismului neopozitivist și conștiința autenticității marilor probleme ale filozofiei, decretate de cel dintîi (inclusiv de Wittgenstein !) drept „lipsite de sens“. Inconsecvențele lui Wittgenstein sînt,

Scanned with OKEN Scanner

pentru Lukács, tocmai semnul altitudinii sale filozofice : maşinăria implacabilă a discursului logic neopozitivist îşi dezvăluie subit, prin teoremele lui Wittgenstein, propriile limite şi apariţia „misticului" *(das Mystische)*, în finalul *Tratatului*, este expresia paradoxală, de tip iraţionalist, a nonresemnării în faţa excluderii marilor probleme ontologice tradiţionale. Să ne reamintim că Wittgenstein trasează o graniţă fermă între ceea ce se poate spune (exprima) şi ceea ce nu se poate spune (exprima), dar se poate *arăta*. Ceea ce se poate *spune* se limitează la propoziţiile aparţinînd ştiinţelor naturii ; orice alte afirmaţii cu caracter metafizic poartă stigmatul nonsensului. Autorul *Tratatului* se mişcă aici în cadrele teoriei clasice a neopozitivismului. Cînd el formulează însă celebra sa teoremă, amintită anterior : „Noi simţim că, chiar dacă toate chestiunile ştiinţifice *posibile* dobîndesc un răspuns, problemele vieţii noastre nu sînt cîtuşi de puţin atinse. Desigur, nu mai rămîne apoi nici o chestiune ; şi tocmai acesta este răspunsul" [1], Lukács se considera îndreptăţit să vadă aici un act de autominare a certitudinilor neopozitiviste, în faţa cărora s-ar deschide brusc prăpastia realităţii incomensurabile. Afirmaţiile înrudite ale lui Wittgenstein : „nu cum este lumea este ceea ce este mistic *(ist das Mystische)*, ci faptul că ea este *(dass sie ist)*" [2], sau „Există, firește, inexprimabilul. Acesta *se arată*, este misticul *(es ist das Mystische)*", culminînd cu faimoasa propoziţie finală : „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să tăcem" [3], sînt pentru Lukács tot atîtea semne eclatante de clătinare a suficienţei neopozitiviste, venite chiar din partea doctrinarului clasic al curentului : imperiul raţionalităţii neopozitiviste, identificat cu cel al manipulării generalizate din lumea capitalismului modern, şi-ar dezvălui singur limitele şi un „adînc nonconformism" s-ar face de fapt auzit în enigmaticele teoreme „iraţionaliste" ale lui Wittgenstein.

---

[1] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Verlag, 1966, p. 144 (propoziţiunea 6.52).
[2] *Ibid.* (propoziţiunea 6.44).
[3] *Ibid*, p. 115 (propoziţiunea 6.522).

Scanned with OKEN Scanner

Interpretarea lui Lukács nu este cu totul singulară. Cele mai recente comentarii dedicate operei lui Wittgenstein pun accentul pe dualitatea funciară din structura gîndirii sale : coexistența în paginile *Tratatului* a „logicianului formal“ și a „eticianului mistic“. Cartea a doi cercetători americani, Allan Janik și Stephen Toulmin, apărută în 1973 la New York : *Wittgenstein's Vienna*, cuprinde o demonstrație remarcabilă, pe deplin convingătoare, a unei teze neașteptate : adevărata finalitate a *Tratatului logico-filozofic* nu se situează în cîmpul pur al *logicii*, ci în cel al *eticii*. Corespondența lui Wittgenstein și însemnările contemporanilor oferă mărturii elocvente pentru susținerea unei asemenea teze. Se știe că pentru autorul *Tratatului* adevărurile etice se situează în afara „faptelor“, deci în afara cîmpului empiric și logic. Sfera valorilor (binele, răul, sensul vieții) nu s-ar lăsa cuprinsă în rețeaua propozițiilor logice : „De aceea nici nu pot exista propoziții ale eticii. Propozițiile nu pot exprima nimic mai înalt *(nichts Höheres)*. Este clar că etica nu se lasă exprimată. Etica este transcendentală. (Etica și estetica sînt una.)“ [1] Allan Janik și Stephen Toulmin arată de-a lungul capitolului *The Tractatus Reconsidered : An Ethical Deed* din cartea lor că în Wittgenstein se întîlnesc, într-o fuziune paradoxală, logicianul înscris pe linia lui Frege și Russell cu admiratorul lui Schopenhauer și al lui Kierkegaard : teoria „paradoxului“ etic a celui din urmă este, dealtfel, evocată în mod explicit de Wittgenstein [2]. Dacă ținem seama că intenția profundă a *Ontologiei* lui Lukács este să suprime hiatusul între cîmpul rațiunii pure și cel al rațiunii practice, între *mundus phaenomenon* și *mundus noumenon*, să întemeieze raționalitatea deplină a lumii valorilor, împotrivindu-se atît imperialismului fizicalist al neopozitivismului, gata să resoarbă specificitatea vieții sociale în

---

[1] *Ibid.* p. 112 (propozițiile 6.42 și 6.421).

[2] Allan Janik, Stephen Toulmin. *Wittgenstein's Vienna*, A Touchstone Book, Published by Simon and Schuster, New York, 1973, p. 167—201 ; Ludwig Wittgenstein. *Leçons et Conversations suivies de Conférence sur L'Ethique*, Gallimard, 1971, p. 155—156.

Scanned with OKEN Scanner

sfera calculului logic de tip fizico-matematic, cît și autonomizării absolute a „existențialității" ființei umane, în raport cu sfera existenței obiective, dominate de „categorii" [1], putem înțelege interesul său viu pentru ambiguitatea gîndirii lui Wittgenstein și pentru dualismul ei abrupt.

La prima vedere, insistența cu care Lukács tratează existențialismul și neopozitivismul ca două filozofii complementare, și nu antinomice, descoperind chiar o rădăcină comună unora dintre motivele lor centrale, are în ea ceva contrariant. Nu se exclud oare, prin definiție, o filozofie care afirmă universalitatea calculului logistic și o alta care pleacă de la ireductibilitatea subiectivității singulare ? Este oare Heidegger un adversar mai puțin înverșunat al ciberneticizării vieții și gîndirii decît se arată Lukács ? Spre a descoperi rațiunile tezei sale de mai sus, este nevoie să reamintim o particularitate a metodei cultivate de Lukács în analiza fenomenelor ideologice : a descifra în articulațiile și interstițiile discursului filozofic, în arborescența complicată a raționamentelor lui, opțiunile gînditorului față de o situație social-istorică determinată. Teze aparent dintre cele mai eterogene se lasă astfel în mod surprinzător asociate și unificate. Mărturisim că nu ne-ar fi trecut prin minte să stabilim vreo legătură între analizele dedicate de Heidegger existenței anonime și impersonale din cîmpul banalității cotidiene *(Alltäglichkeit)* și cele consacrate de Carnap sintaxei discursului logic. Lukács aruncă însă o punte între tezele clasice ale neopozitivismului și definirea categoriilor „vieții cotidiene" în scrierea fundamentală a lui Heidegger — *Sein und Zeit*. El observă cu ascuțime că, prin analizele categoriilor de „unealtă" *(Zeug)* și „ustensilitate" *(Zuhandenheit)*, Heidegger reduce existența lucrurilor exclusiv la caracterul lor manipulabil. Subiectul și obiectul apar, sub specia vieții cotidiene, privite doar în indiviziunea practicității lor și a reciprocei lor manipulări. Procesul efectiv al travaliului, cu componentele lui

[1] O asemenea dualitate este explicit postulată de Martin Heidegger în *Sein und Zeit*, p. 44.

esențiale, este în fond ignorat : atît autonomia ontologică a obiectului față de subiect (a naturii față de conștiință), cît și posibilitatea subiectului de a se ridica deasupra dominației împrejurărilor sînt sacrificate. Faptul că Heidegger, în prelungirea raționamentelor sale de mai sus, definește viața cotidiană drept un cîmp al anonimatului și impersonalității (cu categoriile lor centrale : „verbiajul", „ambiguitatea", „decadența"), unde contactul genuin cu lucrurile este iremediabil pierdut și dictează inautenticitatea, îi furnizează lui Lukács un argument decisiv pentru teza sa centrală : Heidegger transformă în categorii constitutive ale ființei umane, deci în categorii ontologice, modalități de existență specifice unei formațiuni istorice determinate (în speță : forme de alienare a ființei umane în societatea capitalismului modern). Neopozitivismul, prin ignorarea programatică a existenței-în-sine și universalizarea metodei de a considera lucrurile exclusiv sub specia manipulării lor, și existențialismul heideggerian, prin fetișizarea ontologică a unei situații circumscrise sub raport istoric, s-ar întîlni astfel pe un teren comun : raporturi umane determinate sînt transfigurate, prin absolutizare, în invariante ale condiției umane, eliminîndu-se dimensiunile fundamentale ale socialității și istoricității lor.

Fără îndoială, Lukács nu poate ignora deosebirile sensibile de tonalitate în caracterizarea aceleiași „lumi" de către cele două direcții de gîndire ; lumea „faptelor" și a „propozițiilor protocolare" este pentru neopozitivism singura posibilă, în timp ce Heidegger vede în lumea standardizată și impersonalizată a lui *das Man* (a lui „Se") o zonă a inautenticității, înconjurînd-o cu aura negativității. Sînt, de fapt, reluate în *Ontologie* tezele critice esențiale din cartea mai veche a lui Lukács *Distrugerea rațiunii* (1954) ; scopul principal era însă acolo fixarea locului lui Heidegger în istoria iraționalismului modern, în timp ce de astă dată pe primul plan se află complementaritatea cu neopozitivismul și analiza critică a tezelor lui Heidegger în problemele de ontologie a socialității. O analogie este stabilită între detașarea finală a lui Wittgenstein din *Tractatus* de lumea „exprimabilului" și atitudinea negativă, în fond, a lui Heidegger față

Scanned with OKEN Scanner

de existența publică (die Öffentlichkeit), identificată fără rezerve cu inautenticitatea ; acolo unde însă Wittgenstein reclamă drept singură soluție posibilă *tăcerea*, Heidegger ne invită la o interogație mai originară decît oricare alta : cea asupra „Ființei ca Ființă". Întrebarea lui Lukács este în ce măsură răspunsurile „pozitive" ale lui Heidegger se vor dovedi mai elocvente decît tăcerea wittgensteiniană.

Oricît de curios s-ar părea, nodul criticii lui Lukács împotriva lui Heidegger se află în ideea că scrierea ontologică principală a filozofului german este mai curînd o *antropologie* decît o adevărată *ontologie*. Mai precis : faptul de a desconsidera *ab initio* autonomia naturii față de conștiință, a existenței în sine față de emergența inițiativelor umane, rezervînd în exclusivitate ființei umane *(Dasein)* privilegiul de a fi veritabilul obiect al ontologiei, va greva în mod serios asupra întregii construcții heideggeriene. Spunem *curios* fiindcă *legătura* între critica unei asemenea teze, e adevărat centrale, din *Sein und Zeit* și critica împotriva soluțiilor propuse de Heidegger crizei omului contemporan (ale cărei simptome vizibile Heidegger le-a descris într-un mod cu adevărat pasionant de-a lungul primei sale opere importante) nu apare imediat perceptibilă. Lukács consideră însă că, fără a pune în centrul reflecției filozofice studiul proprietăților obiective ale fenomenelor (naturii și societății), nu poate fi înțeleasă nici reala interacțiune dintre societate și natură, nici geneza și istoricitatea diferitelor forme de organizare socială, nu pot fi înțelese, așadar, nici *relativitatea* istorică a diverselor tipuri de alienare și nici căile reale de luptă împotriva lor. Privîndu-se prin însuși demersul inițial al gîndirii sale de un asemenea mod de a vedea lucrurile, Heidegger ajunge inevitabil la abstractizarea și fetișizarea realului. Lukács observă o convergență revelatoare între Wittgenstein și Heidegger : amîndoi vor afirma că scopul lor programatic este de a dezvălui nu *ce (das Was)* sînt lucrurile, ci *cum (das Wie)* sînt ele[1]. Punctul de vedere critic-genetic, posibil doar prin analiza constituției intime a fenomenelor și a realei

[1] Georg Lukács, *op. cit.*, mss., p. 77.

lor geneze istorice, nu-şi află locul în descripţiile heideggeriene : categoriile existenţei *autentice* (neliniştea, existenţa-către-moarte, inclusiv cele cu caracter „pozitiv" : *decizia* şi *chemarea conştiinţei, die Entschossenheit* şi *der Ruf des Gewissens)* sînt la fel de puţin apte să indice căile reale de defetişizare a existenţei pe cît de puţin cele ale inautenticităţii erau privite în reala lor concretitudine istorică. Tensiunea între autenticitate şi inautenticitate exprimă la Heidegger doar antinomiile fără soluţie ale unui individualism pesimist. Disjuncţia radicală postulată între „fiind" şi „Fiinţă" (între *das Seiende* şi *das Sein)* elimină dintr-o lovitură mediaţiunile dialectice din cîmpul realului (observaţia e valabilă mai ales pentru scrierile din „a doua" perioadă a gîndirii heideggeriene, cea pe care Lukács, din păcate, nu o ia prea mult în discuţie).

Gînditorul marxist îi va reproşa, în consecinţă, lui Heidegger de a fi făcut din interogaţia asupra Fiinţei (Existenţei) termenul *final* al reflecţiei filozofice, şi nu termenul *iniţial*, aşa cum a procedat Hegel. Non-obiectivitatea ontologiei heideggeriene îi dă prilejul lui Lukács de a pune în discuţie validitatea metodei fenomenologice, din care *Sein und Zeit* se revendică ; subiectivismul descripţiilor heideggeriene ar ilustra lipsa de temei obiectiv a „intuiţiilor de esenţă" şi posibilitatea arbitrariului implicată de cultivarea lor. O asemenea inferenţă nu ni se pare cu totul legitimă : vulnerabilitatea metodei fenomenologice nu poate fi demonstrată decît prin analiza internă a tezelor întemeietorului ei, Edmund Husserl, operaţie pe care, în adîncime, Lukács nu a întreprins-o niciodată. Judecata negativă asupra tezelor lui Heidegger nu poate fi extrapolată, *tale quale*, asupra metodei fenomenologice. Să ne amintim, dealtfel, energia cu care Husserl a repudiat, într-o scrisoare către Roman Ingarden, *Sein und Zeit* din cîmpul direcţiei sale de gîndire [1] (Lukács însuşi va admite, în *Prolegomenele la ontologie*, distanţa categorică între Hus-

[1] Edmund Husserl — *Briefe an Roman Ingarden*, Herausgegeben von Roman Ingarden, Martinus Nijhoff (Den Haag), 1968, p. 56, scrisoarea din 2.XII.1929.

Scanned with OKEN Scanner

serl și Heidegger, evocînd lupta „eroică“ a celui dintîi împotriva iraționalismului din epocă). Remarca de mai sus nu micșorează, pe de altă parte, valoarea unora dintre observațiile critice principiale formulate de Lukács, ca și de Nicolai Hartmann, la adresa metodei lui Husserl.

Cineva ar fi poate ispitit să se întrebe dacă evoluția gîndirii lui Heidegger, ulterioară operei sale *Sein und Zeit* (1927), nu infirmă sau măcar nu limitează valoarea analizei critice din *Ontologia* lui Lukács, ținînd seama, după cum am mai spus, că Lukács folosește aproape în exclusivitate acea operă pentru exemplificarea poziției existențialiste. Nu cuprind oare scrierile ultime ale lui Heidegger o critică la fel de acerbă a gîndirii operațional-calculatoare, instaurată de neopozitivism, ca și cea a lui Lukács ? Nu s-ar putea institui o analogie între atitudinea negativă a lui Heidegger față de teza hegeliană a identității dintre „substanță“ și „subiect“, încarnată de ideea absolută, sau față de prerogativele absolute ale subiectivității transcendentale în filozofia lui Husserl, și poziția lui Lukács sau cea a lui Nicolai Hartmann ? Nu există oare și la Heidegger o denunțare a pretențiilor uzurpatoare ale logicismului și raționalismului, exercitate în dauna interogației originare asupra „existenței ca existență“ ? Să observăm, înainte de toate, că pentru Heidegger operaționalismul și pragmatismul modern reprezintă doar termenul final al gîndirii ca *metafizică*, inaugurate în antichitate de Platon și Aristotel. Ele încarnează epoca de „sfîrșit a filozofiei“. Spre a redobîndi adevărata dimensiune a gîndirii *(die Sache des Denkens)*, ne încredințează Heidegger, este necesar să părăsim modul de gîndire al întregii filozofii tradiționale, de la Platon și Aristotel la Hegel, Marx și Husserl, și să ne reîntoarcem la interogația originară asupra Firii, cultivată de gîndirea presocratică. Cînd este vorba să ne deschidă o perspectivă mai limpede asupra resurselor unei asemenea interogații, gîndirea lui Heidegger devine mai curînd oraculară : firea ni se dezvăluie ca „Deschisul“ *(das Offene)*, ca lumina sui generis a unui „luminiș“ *(die Lichtung)*, ca neascunsul-ascuns sau ca ascunsul ieșit în starea de nonlatență *(Unverborgen-*

heit) etc.[1]. Lukács avea dreptate să observe, într-o pagină din *Ontologia* sa, că o asemenea reîntoarcere voită la „simplitatea" presocratică are în ea ceva artificial; ea echivalează, la Heidegger, cu programatica punere în paranteză a bogăției de categorii acumulate de marea filozofie în efortul ei progresiv către o cuprindere rațională a realității. „Cel mai frumos peisaj nu poate deveni un tablou — scrie Lukács referindu-se la disocierea categorică de către Heidegger a *Existenței* de bogăția concretă a *existentului* — atunci cînd îi întorci spatele".

Cît privește atitudinea lui Lukács față de Sartre și de opera lui filozofică : *Critica rațiunii dialectice*, ea este expusă mult prea sumar pentru a forma materia unei discuții serioase. Cele cîteva pagini dedicate lui Sartre în *Ontologia* lui Lukács sînt mai curînd dezamăgitoare, iar uneori cu totul inconcludente. Fondul controversei este mult discutata teză a lui Sartre cu privire la inexistența dialecticii în natură. Lukács vede aici, și nu fără îndreptățire, o clară reminiscență heideggeriană ; refuzul de a admite o ontologie a naturii, independentă de *Dasein* (realitatea umană) și care să prefigureze în mod necesar o ontologie a existenței sociale este o teză clasică a existențialismului din *Sein und Zeit*. Ni se pare evident că nu stricte considerații de filozofie a naturii l-au determinat pe Sartre să se împotrivească atît de energic tezei lui Engels despre existența dialecticii în natură (ne referim aici la perioada ulterioară adeziunii sale la marxism, ilustrată de *Critica rațiunii dialectice)*. Convingerea sa este că a admite existența dialecticii în imperiul pur al exteriorității materiale înseamnă a încuraja, prin transfer, o reprezentare *reductivă* asupra istoriei umane ; teama lui Sartre este că viața socială ar urma să fie considerată a fi guvernată, prin analogie cu natura, de legi pur exterioare, unde interioritatea nu ar mai juca nici un rol sau unul cu totul auxiliar. Gînditorul francez și-a expus argumentele atît în *Critica rațiunii dialectice*, cît și în intervențiile sale cu prilejul unei discuții publice orga-

[1] Martin Heidegger. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* în *Zur Sache des Denkens*, p. 61—81.

Scanned with OKEN Scanner

nizate la Paris în 1961 pe tema „dialecticii în natură“ [1]; miezul lor este că o serie de categorii centrale ale dialecticii, precum *totalitatea* (mai exact : totalizarea activă), *negația negației* și, într-un anume sens, *contradicția* nu și-ar găsi cîmpul de aplicare decît o dată cu apariția omului și a istoriei umane, proiecția lor în imanența naturii fiind declarată un act arbitrar. Lukács se mulțumește să reafirme apodictic *universalitatea* dialecticii în natură ca și în societate, adăugînd că o asemenea teză este departe de a însemna identificarea celor două planuri și escamotarea diferenței lor calitative (el reamintește că a fost, la rîndul său, adeptul tezei eronate, susținută astăzi de Sartre, și anume în cartea sa de tinerețe — *Geschichte und Klassenbewusstsein).* Vulnerabilitatea tezelor lui Sartre rămîne nedemonstrată ; discuția lor efectivă ar fi fost cu atît mai instructivă și necesară cu cît relația dintre natură și societate este o temă centrală a *Ontologiei* lui Lukács. Nu justețea poziției sale este în discuție, ci refuzul de a intra într-un dialog real cu multitudinea argumentelor lui Sartre din *Critica rațiunii dialectice.* El ne mărturisea dealtfel, cu prilejul unei convorbiri, că scrierea lui Sartre i-a apărut „haotică“ și că a abandonat lectura ei. *Critica* lui Sartre și *Ontologia existenței sociale* a lui Lukács ni se înfățișează astăzi ca două opere înrudite prin obiective și ambiții, pe fondul imenselor diferențe de metodă, astfel încît confruntarea lor se poate dovedi o operație teoretică plină de interes : ea nu va fi posibilă decît într-un alt cadru. [2]

Este sigur că gînditorul contemporan de care Lukács s-a simțit cel mai aproape, în ultima fază a gîndirii sale, a fost, spre surpriza multora, Nicolai Hartmann. O asemenea apropiere rămîne o mărturie elocventă a profundului *obiectivism* din gîndirea ultimului Lukács (terme-

[1] *Marxisme et existentialisme*, Paris, Plon, 1962 (la discuție au participat, afară de Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean Orcel și Jean-Pierre Vigier).

[2] Cf. articolul nostru anterior „Philosophia rediviva“, în volumul de față, pag. 74 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

nul trebuie luat în accepţiunea lui strict filozofică, de *cult al obiectivităţii*, şi nu în cea polemică-ideologică, utilizată cîndva frecvent ; este şi sensul pe care i-l dădea însuşi Lukács cînd vorbea, de pildă, despre „grandiosul obiectivism“ şi „monismul cosmic“ al gîndirii presocratice, exaltînd contemplarea lipsită de orice prejudecăţi religioase a universului). Se poate, totodată, uşor pricepe nemulţumirea, dacă nu de-a dreptul consternarea, cu care a întîmpinat o asemenea apropiere un gînditor ca Ernst Bloch (asupra motivelor resentimentului lui Bloch vom reveni mai jos). Ar fi însă o eroare să credem că Lukács nutrea o admiraţie necondiţionată faţă de gîndirea lui Hartmann. Capitolul dedicat lui Nicolai Hartmann, unul dintre cele mai instructive pentru întreaga orientare a lucrării sale, cuprinde o edificatoare caracterizare ambivalentă.

Dacă ţinem seama că scena filozofiei contemporane a fost dominată în ultimele decenii de neopozitivism, fenomenologie şi existenţialism (structuralismul recent fiind înrudit, după cum a arătat foarte bine Mikel Dufrenne în *Pour l'Homme*, cu spiritul unora dintre curentele de mai sus), vom înţelege de ce tocmai „noncontemporaneitatea“ gîndirii lui Hartmann a întîlnit adeziunea deplină a lui Lukács. Cotitura spre ontologie efectuată de Nicolai Hartmann şi-ar putea găsi, *mutatis mutandis*, o analogie, pe planul istoriei filozofiei, în răsturnarea hotărîtă a hegelianismului şi în orientarea nu mai puţin categorică spre materialism a lui Ludwig Feuerbach de-a lungul celui de-al patrulea deceniu al secolului trecut. Tocmai unilateralitatea demersului lor de gîndire, urmărind cu tenacitate realizarea unui singur obiectiv filozofic fundamental, dincolo de deosebirile evidente în sfera de cuprindere a problemelor, ar justifica analogia între Feuerbach şi Hartmann (universalitatea preocupărilor lui Hartmann, în contrast cu cele mult mai limitate ale lui Feuerbach, nu ar anula justeţea observaţiei). Comparaţia lui Lukács se întemeiază pe cîteva argumente sugestive : luciditatea deplină cu care atît unul cît şi celălalt s-au emancipat de prejudecăţile filozofice ale timpului lor, Feuerbach de frenezia conceptelor din filozofia autoconştiinţei a tinerilor hegelieni, Hartmann

Scanned with OKEN Scanner

de neokantianism, pozitivism și fenomenologie ; fermitatea lipsită de compromisuri cu care Feuerbach și-a apărat și dezvoltat opțiunea materialistă în problema fundamentală a filozofiei ar putea fi comparată cu incoruptibilitatea lui Hartmann în a susține supremația ontologiei față de toate celelalte considerații filozofice ; o cecitate aproape simetrică față de problemele vieții sociale și față de ecuațiile mai complicate ale istoriei, ceea ce ar fi determinat nu numai o evidentă mărginire a sferei lor de influență, dar și o relativă absență a unui ecou mai profund în timp.

Lukács a descoperit în ontologia și în filozofia naturii a lui Nicolai Hartmann aliați dintre cei mai prețioși în lupta sa împotriva resurecției tendințelor religioase. Entuziasmul său pentru filozofia naturii a lui Hartmann, și în primul rînd pentru tezele ei despre spațiu și timp, ne conduce și spre lămurirea unei interesante probleme filozofice : originea divergențelor între gîndirea sa și cea a vechiului prieten de tinerețe, devenit, la rîndul său, o ilustră personalitate a gîndirii de stînga contemporane, Ernst Bloch. Seriozitatea și cumpătarea cu care Nicolai Hartmann a înțeles să apere drepturile autonome ale reflecției filozofice față de expansiunea diferitelor științe, chiar în teritoriile unde cele din urmă păreau să-și afirme o competență suverană, au găsit la Lukács o aprobare fără rezerve. Filozofia este pentru Hartmann o teorie a categoriilor *(Kategorienlehre)* și impunătorul său efort de a restaura în drepturi marele arsenal al categoriilor din filozofia trecutului, începînd cu cea aristotelică, supunîndu-le unei regîndiri și reinterpretări pe baza stadiului contemporan al științei, a jucat un rol deloc neglijabil în inițiativele ontologice similare ale lui Lukács. Nicolai Hartmann s-a străduit, de pildă, să traseze o graniță fermă între analiza *filozofică* a spațiului și timpului, considerate drept categorii dimensionale fundamentale ale realității, și analiza lor *fizică*, efectuată cu instrumentele și măsurătorile științei. Distincțiile sale sînt adeseori pe cît de subtile, pe atît de elocvente ; el deosebește astfel spațiul real, cel intuit *(Anschauungsraum)* și cel geometric, refuzînd să identifice spațiul cu extensiunea (întinderea) și cu ceea ce poate fi

măsurat, tocmai spre a sublinia autonomia spațiului ca *substrat*, ca o categorie dimensională, față de multitudinea măsurătorilor posibile în cadrul lui. El refuză, în același spirit, să identifice timpul cu măsurarea lui, susținînd în mod convingător, de pildă, că imposibilitatea de a constata simultaneitatea unor fenomene și procese în timp, datorită variabilității pozițiilor, este un fapt obiectiv, stabilit de teoria relativității, dar care nu afectează din punct de vedere ontologic existența *obiectivă* a simultaneității sau nesimultaneității, independent de posibilitatea constatării lor cu instrumentele noastre de măsurare.

Indiferența spațiului și timpului real față de spațiul și timpul intuit este teza ontologică centrală a lui Hartmann în prima parte din *Philosophie der Natur*. Chiar *finitul* și *infinitul* nu sînt atribute ale spațiului și timpului real ; ele sînt însușiri ale obiectelor, stărilor și proceselor, care se desfășoară în spațiul și timpul real, presupunîndu-le pe cele din urmă drept condițiile lor de existență. Omogeneitatea, continuitatea și nelimitarea *(die Unbegrenztheit)* sînt adevăratele proprietăți ale spațiului și timpului real ; spațiul și timpul cosmosului nu se identifică cu spațiul și timpul real, deoarece nimic nu ne îndreptățește să punem limite celor din urmă, identificîndu-le cu spațiul și timpul cosmic [1].

Este explicabil de ce o asemenea înțelegere hiperobiectivă a spațiului și timpului a trezit interesul pasionat al lui Lukács. Ea îngăduia o demarcație netă între spațiul sau timpul real și „spațialitatea" sau „temporalitatea" instituite de subiectul uman. Lukács nu s-a lăsat cîtuși de puțin convins de energicele proteste ale lui Ernst Bloch împotriva unei asemenea înțelegeri a spațiului și timpului, denunțată de Bloch ca „formalistă" și „statică". Este semnificativ că tocmai dezantropomorfizarea radicală a spațiului și timpului, întreprinsă cu argumente remarcabile de către N. Hartmann și celebrată cu gratitudine de Lukács, a întîmpinat opoziția vehementă a lui Bloch. În studiul său *Differenzierungen im*

[1] Nicolai Hartmann. *Philosophie der Natur*, 1950, Berlin, Walter de Gruyter, p. 157.

Scanned with OKEN Scanner

Begriff Fortschritt (1956), Ernst Bloch s-a ridicat împotriva „reificării cronometriei", cerînd să se stabilească o temporalitate diferențiată, în funcție de materia istorică diferită a fiecărei epoci. Prin analogie cu elasticitatea spațiului riemannian, variabil în funcție de diferențierea cîmpurilor, Bloch preconiza înlocuirea conceptului matematic și fizical al timpului omogen printr-o înțelegere „riemanniană" a timpului, cu diferențieri calitative în funcție de densitatea lui variabilă în epoci istorice deosebite. La prima vedere s-ar părea că Bloch are dreptate : nu ar fi oare logic să dematematizăm timpul, spre a putea marca, de pildă, deosebirea de densitate între timpul istoriei umane și cel al istoriei preumane ? Să ne amintim însă discriminarea fundamentală operată de Hartmann : cea dintre timpul intuit (în care intră, bineînțeles, și timpul „trăit) și timpul real. Propunerile lui Bloch își găsesc aplicabilitatea în sfera timpului „trăit" (lucru pe care nu l-ar fi contestat deloc nici Hartmann), fără a putea afecta cu nimic obiectivitatea timpului „real". Este ușor să înțelegem de ce canonizarea timpului cronometric îl irită atît de mult pe Bloch : el vede în „exterioritatea (lui) invariantă" o nepăsare suverană față de „conținut", deci față de ceea ce ar constitui adevărata lui istoricitate și dialectică [1].

Este interesant că și Sartre va formula, într-o notă din *Questions de méthode*, o dezavuare similară a timpului ca un continuum omogen și infinit divizibil, asimilînd un asemenea punct de vedere cu cel al raționalismului cartezian. Sartre identifică timpul omogen și neutru cu cel al raționalizării capitaliste și cu concepția burgheză despre „progres", uniformă și rectilinie, revendicînd pentru marxism punctul de vedere opus al unei temporalități dialectice [2]. Lukács supune criticii cu egală vigoare tezele lui Bloch și Sartre, fără a se lăsa impresionat de procesul lor împotriva pretinsului caracter „burghez" sau „formalist" al ideilor despre timp culti-

[1] Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Werke, Band 13, Suhrkamp Verlag, p. 129—138.

[2] Jean-Paul Sartre. *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 63—64.

vate de Descartes și respectiv, pe un alt plan, de Nicolai Hartmann, sau de opțiunile social-politice de stînga, în numele cărora cei doi gînditori cereau instituirea unei noi concepții despre timp, de tip „riemannian" sau dialectic.

El nu șovăie să stabilească o analogie între timpul „trăit" al lui Bloch sau „temporalizarea originală" a lui Sartre și ideile despre timp ale lui Bergson, Heidegger sau Klages ; „durata" bergsoniană sau timpul „autentic" al lui Heidegger, opus celui „vulgar", reprezintă forme simetrice de devalorizare ontologică a timpului real (timpul orar — *die Uhrzeit*, stigmatizat deopotrivă de Bloch și de Sartre) și de exaltare a timpului „trăit", privilegiu al subiectivității [1]. Timpul trăit, ca și timpul măsurat nu pot anula în nici un chip existența autarhică a timpului real, cu curgerea lui implacabilă. Solidaritatea profundă a lui Lukács cu tezele lui Nicolai Hartmann ne apare acum în adevărata ei lumină : autonomia ontologică a existenței-în-sine, independente de conștiință, își găsește în obiectivitatea incoercibilă a spațiului și timpului o exemplificare elocventă. Neopozitivismul, prin identificarea abuzivă a timpului real cu metodele de măsurare a timpului, și existențialismul, prin absolutizarea timpului trăit, suferă aici deopotrivă un eșec. Energia cu care Nicolai Hartmann disjunge spațiul și timpul real de spațiul și timpul comensurabil și respingerea consecutivă a tuturor tentativelor de a extrapola concluziile teoriei relativității asupra spațiului și timpului absolut [2] sînt pentru Lukács pline de importante consecințe filozofice ; ireductibilitatea spațiului și timpului real (absolut) la sistemul relativ de măsurători al subiectului cunoscător

---

[1] Lukács face chiar, la un moment dat, o aluzie malițioasă la o lucrare a unui partizan al lui Heidegger, care ar fi stabilit apropieri între categoria existențială a „grijii" din filozofia heideggeriană și cea a „speranței" din filozofia lui Bloch ; sîntem însă preveniți că nu poate fi vorba de a-l integra pe Bloch unei asemenea familii de spirite (Lukács face aluzie, credem, la lucrarea unui cercetător vest-german, lector la Universitatea din Tokio, Seiffert, autor al unui opuscul cu titlul *Heidegger und Bloch*).

[2] Nicolai Hartmann, *op. cit.*, p. 234—250, capitolul *Spekulative Relativismen des Raumes und der Zeit.*

este o ocazie privilegiată de a pune în valoare distanța între rațiunea internă de existență a fenomenelor *(ratio essendi)* și metodele sau procedeele rațiunii cunoscătoare *(ratio cognoscendi)*. Lukács va putea astfel susține că „problema centrală a ontologiei constă în a îndepărta din alcătuirea categoriilor, din structura lor etc. tot ceea ce este legat, oricît de slobod, de atitudinile cunoscătoare față de obiecte, tot ceea ce ar putea tulbura, așadar, esența pură, cu totul indiferentă față de orice reflectare, a existenței-în-sine *(des Ansichseienden)*“ [1].

Confruntarea cu ontologia lui Nicolai Hartmann îl conduce pe Lukács către abordarea uneia din marile probleme clasice ale disciplinei : relația dintre realitate și principalele ei categorii modale (posibilitatea, necesitatea, întîmplarea). Este o temă pe care, în mod firesc, *Ontologia* lukácsiană o va readuce mereu în centrul considerațiilor ei, inclusiv în capitolele despre Hegel și despre travaliu. Nicolai Hartmann este din nou elogiat, deoarece prin preeminența categorică atribuită *realității* (ca mod fundamental, *Grundmodus)*, în comparație cu celelalte moduri : posibilitatea, necesitatea și întîmplarea, a spulberat o veche tradiție, înrădăcinată în logică și epistemologie, aceea de a pune un semn al egalității între cele patru categorii amintite. Ceea ce din punctul de vedere al unei teorii a judecății poate apărea legitim nu mai este din cel al ontologiei : realitatea se înfățișează drept categoria fundamentală, deoarece toate celelalte o presupun și nu pot exista decît în sfera ei. Detașarea critică de tezele lui Hartmann apare însă acolo unde se produc inconsecvențele față de punctul de plecare atît de just, și mai ales cu prilejul tezei fundamentale a lui Hartmann despre raportul dintre posibilitate și realitate. Lukács nu-i va ierta, de pildă, că a introdus în șirul categoriilor modale și modurile negative : nonrealitatea și nonposibilitatea. Ne întîmpină aici o teză care va avea un rol aparte în *Ontologia* lui Lukács ; negația și modurile ei (inclusiv faimoasa „negație a negației“ a lui Hegel, îmbrățișată de Engels) sînt pentru el exclusiv categorii

[1] Georg Lukács, *op. cit.*, mss., p. 135.

Scanned with OKEN Scanner

ale cunoașterii, fără a avea nici cel mai mic drept de cetate în sfera ontologiei. Paradoxalitatea aparentă a unei asemenea teze, susținută pe larg mai ales în capitolul despre Hegel, se va risipi cînd vom putea măsura seriozitatea argumentelor aduse acolo.

Mult mai importantă din punct de vedere teoretic ni se pare polemica angajată împotriva lui Hartmann pe tema raportului dintre posibilitate și realitate. Este aici o temă plină de consecințe, mai ales dacă ne gîndim la acuzațiile repetate aduse lui Lukács, cu deosebire în cîmpul esteticii, de a fi nutrit un cult excesiv al realului și de a nu fi acordat locul cuvenit imaginației și aptitudinilor de transcendere a empiriei. Încercarea lui Hartmann de a reabilita tezele școlii megarice și de a infirma valoarea faimoasei polemici a lui Aristotel din *Metafizica* împotriva lor se lovește de o opoziție hotărîtă. Autorul cărții *Möglichkeit und Wirklichkeit (Posibilitate și realitate)* împingea atît de departe realismul său ontologic, încît era gata să afirme, sprijinindu-se pe gînditorii din școala megaricilor, că orice posibilitate *nerealizată* este în fapt echivalentă cu o imposibilitate. La prima vedere, el părea să plece de la intenția cu totul legitimă de a combate veleitarismul celor dispuși să exalte imperiul vast al posibilităților, în contrast cu „îngustimea" realului [1]. Hartmann subordonează energic existența posibilității lanțului de determinări reale, necesare pentru înfăptuirea ei. Lukács se unește cu Hartmann împotriva glorificării unui imperiu fantomatic al posibilităților, cu o existență pretins autonomă față de șirurile cauzale obiective. El nu poate însă accepta cu nici un chip, și pe bună dreptate, sinonimia instituită de Hartmann între posibilitatea neînfăptuită și irealitate. Aristotel scrisese în *Metafizica* lui : „Unii gînditori, cum sînt megaricii, afirmă că potența nu există decît atunci cînd se manifestă în act și că, dacă nu există act, nu există nici potență. Astfel, cel care nu clădește acum nu are putința de a clădi, ci o are numai acela care

[1] Nicolai Hartmann. *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, Walter de Gruyter, 3 Auflage, 1966, p. 166.

clădește, și anume în timpul cînd clădește“ [1]. Și Aristotel stigmatiza drept „absurde“ urmările unei asemenea identificări mecanice între potență și act : el considera de la sine înțeles, împotriva megaricilor, că un arhitect, deținător prin definiție al însușirii de a clădi, rămîne posesorul unei asemenea potențe, chiar și atunci cînd nu este în stare, prin vitregia împrejurărilor, să o traducă în act. Nicolai Hartmann tăgăduia justețea poziției lui Aristotel și veracitatea conceptului aristotelic de „*dynamis*“ (potență), bine distinct la Stagirit de cel de „*energeia*“ (act). Orice posibilitate rămasă în stare de virtualitate, deci fără a fi fost tradusă în act, era exilată de Hartmann din sfera posibilităților reale *(Realmöglichkeiten)* : este o himeră să vorbești, urmîndu-l pe Aristotel, despre *posibilitatea* de a lucra a muncitorului lipsit de lucru, cînd neputința de a-și exercita profesia ilustrează, prin tragismul ei, vanitatea oricărui discurs despre o asemenea posibilitate [2]. Lukács apără cu vigoare ideea aristotelică a „*dynamis*“-ului ; el citează cazul „însușirilor dobîndite“, susceptibile de a rămîne lungi perioade de timp, prin jocul împrejurărilor, inactive, deci în stare de latență și virtualitate, dar care nu sînt mai puțin posibilități *reale*, gata de a fi traduse în *acte*, atunci cînd împrejurările o reclamă. Muncitorul lipsit de lucru, în perioadele de criză, nu rămîne mai puțin stăpînul *puterii* de a lucra, care devine *act* atunci cînd conjunctura se schimbă. Lukács observă cu ascuțime că nu „*dynamis*“-ul aristotelic, ci conceptul megaric și hartmannian al posibilității are un caracter fantomatic, deoarece el este echivalent cu afirmația că posibilitatea nu ar fi reală decît în clipa cînd încetează de a fi posibilitate și devine realitate.

Polemica împotriva lui Hartmann și refuzul de a dizolva categoria posibilității în cea a realității (identificînd posibilitatea reală cu posibilitatea realizată) pun în valoare o tendință mai generală a ontologiei lui Lukács ; oricît ar fi fost de solidar cu prioritatea acordată realității

[1] Aristotel. *Metafizica*, traducere de Șt. Bezdechi, București, Editura Academiei, 1965, p. 285.
[2] Nicolai Hartmann, *op. cit.*, p. 171, notă.

față de ansamblul categoriilor modale (posibilitatea, necesitatea, întîmplarea), el înțelegea nu mai puțin să conserve celor din urmă statutul lor ontologic specific, adoptînd o atitudine mult mai cuprinzătoare și mai flexibilă față de realitate decît cea rigidă și impregnată de o anumită „rutină profesorală" a lui N. Hartmann. Lukács vedea în identificarea ilicită a posibilității reale cu posibilitatea realizată primejdia unei reîntoarceri la fatalista teorie a predestinării (tot ce este posibil devine realitate împlinită); o asemenea fetișizare a faptului împlinit, în defavoarea faptului posibil, i se părea însă în contradicție cu veritabila devenire a realității. Dacă ținem seama de importanța covîrșitoare a „alternativelor" în teoria lui Lukács cu privire la raportul dintre libertate și necesitate, vom înțelege mai bine semnificația reală a tezelor sale de mai sus.

Oricît ar părea de paradoxal, Theodor W. Adorno a formulat la adresa lui Lukács un reproș foarte apropiat de cel cuprins în procesul desfășurat de gînditorul marxist împotriva tezelor lui N. Hartmann cu privire la relația posibilitate-realitate. Lukács folosise în lucrarea sa *Wider den missverstandenen Realismus (Împotriva realismului rău înțeles)* distincția lui Hegel între „posibilitatea reală" și „posibilitatea abstractă", condamnînd-o pe cea din urmă și afirmînd fecunditatea celei dintîi; literatura avangardistă era acuzată de a se complace în cultivarea insistentă a posibilității abstracte, în timp ce literatura realistă ar excela prin evocarea posibilităților concrete și prin indicarea justelor proporții între cele două planuri. Cît timp rămînem cantonați în sfera purei subiectivități, se deschide o infinitate de posibilități, în interiorul cărora, fără o confruntare cu realitatea, este cu neputință să disociem cele abstracte de cele concrete. Contactul cu realitatea este singurul în măsură să destrame și să spulbere, ca himerice, posibilitățile abstracte și să valideze pe cele reale. Adorno se grăbește să vadă în prioritatea acordată de Lukács posibilității reale față de posibilitatea abstractă o inadmisibilă genuflexiune în fața realității și o implicită descalificare a puterii de subversiune și de negație. El coroborează elogiul adus de Lukács posibilității concrete cu o altă

Scanned with OKEN Scanner

teză de origine hegeliană : cea despre „raționalitatea realului“ (tot ceea ce este real este și rațional), care ar fi fost împărtășită deopotrivă de Lukács, interpretîndu-le pe amîndouă ca expresia unei sanctificări a realului și a unei devalorizări a ceea ce „este cu totul altfel“ *(das ganz Andere)* decît ceea ce există. Lukács se vede expus unei acuzații cvasiidentice cu cea formulată de el împotriva lui Hartmann : „Conform distincției între posibilitatea reală și cea abstractă — scrie Adorno —, ar fi posibil cu adevărat numai ceea ce a devenit real“. Și concluzia se vrea foarte drastică, vizînd conformismul acut implicat de o asemenea poziție : „O asemenea filozofie mărșăluiește cu batalioanele mai puternice“ [1].

Disputa cu Hartmann din finalul capitolului cuprins în *Ontologia existenței sociale* vine la timp spre a ne ajuta să înlăturăm confuzia artificială creată de Adorno în jurul poziției lui Lukács. Este evident că Lukács nu dizolvă posibilitatea în realitate, capitulînd în fața existentului, după cum insinuează Adorno (polemica împotriva lui Hartmann ar fi atunci lipsită de sens), după cum nici nu exaltă sfera posibilului independent de cea a realului ; poziția sa este și de astă dată cea a unui *tertium datur*, lăsînd un cîmp deschis tuturor posibilităților *reale* (nu și „relei infinități a posibilităților abstracte“), deci tuturor inițiativelor teleologice de schimbare a realității, în măsura în care ele nu sfidează rețeaua determinărilor obiective, ci utilizează în mod adecvat șirurile cauzale, existente în imanența realității, pentru realizarea scopului urmărit. Dacă este adevărat că realitatea poate fi considerată un adevărat cimitir al posibilităților abstracte (privilegiu al tuturor veleitarilor, utopiștilor de duzină și revoluționarilor de cabinet), nu este mai puțin evident că elogiul posibilității concrete, departe de a însemna canonizarea realității existente, acordă puterii de subversiune și transcendere a realului singurul statut cu adevărat legitim.

Elasticitatea poziției lui Lukács în problema categoriilor modale își găsește expresia și în polemica, analoagă

---

[1] Theodor W. Adorno. *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, 1963, p. 99.

cu cea de mai sus, împotriva tendinței lui Nicolai Hartmann de a identifica în *fapt* necesitatea și realitatea („necesitatea este o categorie ontologic justificată numai prin faptul că nu orice realitate este și necesară", îi va răspunde Lukács lui Hartmann [1]), sau în energia cu care pune în valoare specificitatea categoriei de *întîmplător*. Ea își va da însă adevărata ei măsură în capitolul despre Hegel și în discriminările operate acolo pe planul categoriilor între ontologia realistă și cea logicistă, coexistente în sistemul hegelian, și mai ales în capitolul despre muncă, cu deosebire acolo unde va analiza relația dintre libertate și necesitate.

*
* *

Incizia profundă în sistemul hegelian, și mai ales în corpul *Logicii*, efectuată de Lukács este departe de a avea doar o semnificație istorico-filozofică. Efortul său simultan este de a reintegra în patrimoniul gîndirii marxiste, printr-un amplu proces de valorificare, excepționala bogăție de teze ontologice cuprinsă în analizele categoriale ale lui Hegel și de a supune unei critici ascuțite dezechilibrul între ontologie și logică instituit de Hegel prin supremația, fie și intermitentă, a celei de-a doua asupra celei dintîi. Obiectivul aparent contradictoriu al lui Lukács este, așadar, de a realiza în același timp o reînnodare a firelor de legătură cu marea tradiție hegeliană și o nu mai puțin radicală dehegelianizare a marxismului. S-ar putea stabili, mai ales dacă ne raportăm la scopul din urmă, o paralelă cu tendințele similare urmărite de gînditori atît de deosebiți ca Adorno (în *Dialectica negativă)*, Louis Althusser (în studiile sale despre raportul Marx-Hegel) sau Lucio Colletti (în *Il Marxismo e Hegel)*; rezultatele obținute de Lukács sînt însă cu totul diferite, mai ales prin amestecul inextricabil între recuperarea „ontologiei juste" a lui Hegel și critica intransigentă a logicismului său idealist (a „falsei ontologii").

[1] Georg Lukács, *op. cit.*, mss., p. 172.

Scanned with OKEN Scanner

Gîndirea lui Hegel, în reprezentarea oferită de Lukács, apare impregnată de o tensiune lăuntrică fundamentală ; explozia fecundă a categoriilor dialectice, destinate să figureze tumultul și dinamica unei realități în inepuizabilă devenire, ar fi zăgăzuită de carcasa unei sistematizări logic-ierarhice, adeseori artificiale. Fără îndoială, reflecțiile lui Lukács se situează în prelungirea cunoscutei teze clasice marxiste cu privire la contradicția între metodă și sistem la Hegel : nu ne aducem însă aminte să fi întîlnit pînă acum o radiografie atît de clară a efectelor unei asemenea contradicții în articulațiile cele mai fine ale discursului logic hegelian. Să nu uităm că Lukács este autorul unei vaste lucrări despre *Tînărul Hegel*, cuprinzătoare și magistrală analiză dedicată adevăratei *geneze social-istorice* a dialecticii hegeliene. Capitolul din *Ontologia existenței sociale* pune la contribuție rezultatele dobîndite în acea lucrare, mai ales acolo unde descrie, oricît de concentrat, originile social-istorice ale tensiunii între „cele două ontologii“ din filozofia lui Hegel. Contemporan cu epoca postrevoluționară, de instaurare a dominației burgheze și de desfășurare a războaielor napoleoneene, Hegel și-ar fi saturat gîndirea cu dinamica noii realități și cu multiplicitatea contradicțiilor ei : „delirul bahic“ al conceptelor, despre care vorbește prefața la *Fenomenologia spiritului*, este reflexul fidel pe portativul gîndirii al unei asemenea situații istorice. Glorificator în același timp al *prezentului*, acordînd, pînă la urmă, în raportul dintre societate și stat preeminența celui din urmă, substituind treptat lui Napoleon, ca încarnare a „spiritului lumii“, imaginea mult mai pedestră a lui Frederic Wilhelm al III-lea, Hegel ajunge inevitabil să închidă dinamica infinit contradictorie a realității într-o „figură fetișizat-pietrificată“ (Lukács) a spiritului.

Heraclitismul și logicismul, reflex pe planul speculației filozofice al contradicției de bază din poziția social-istorică a filozofului, vor coexista, într-o sinteză silnică, de-a lungul operei lui Hegel. Lukács celebrează în termeni entuziaști „foamea de realitate“ a marelui filozof german, fără precedent în filozofie de la Aristotel încoace, ardoarea și intensitatea cu care s-a cufundat în

Scanned with OKEN Scanner

imanența realității și a ajuns la alcătuirea unui nou *organon* logic, de tip dialectic, profund deosebit de întreaga logică anterioară. Caracterul de infinită procesualitate al realității, conceperea absolutului însuși ca devenire sau proces, și nu ca sinteză statică, unitatea de nedesfăcut între rezultat și geneza lui (rezultatul fără geneză este pentru Hegel un simplu „cadavru", un *caput mortuum abstractionis),* natura *sintetică,* și nu pur *analitică,* a legii identității (conservarea identității unui fenomen este ea însăși un proces, și nu un dat) sînt doar cîteva din cuceririle memorabile ale noului mod de a vedea lucrurile. Vehemența cu care Hegel polemizează împotriva faimosului *Sollen* (trebuie) din filozofia critică a lui Kant și energia cu care apără prioritatea ontologică a *realității* și *existenței-ei-întocmai-astfel (das Geradesosein der Wirklichkeit)* împotriva oricărei exigențe transcendente (de tipul *noumen*-ului kantian) îl umplu de o nemărginită satisfacție pe interpretul său marxist; el vede aici un prețios punct de sprijin pentru edificarea programului său de constituire a unei noi ontologii.

Lukács acordă, și pe bună dreptate, o atenție deosebită raportului între *intelect* și *rațiune* în filozofia hegeliană; imperativul trecerii de la studiul fenomenelor și al proprietăților lor ca entități izolate la cel al interacțiunii și devenirii lor, deci la considerarea lor drept complexe dinamice printre alte complexe, este cel care impune cu necesitate tranziția de la cunoașterea prin intelect la cea prin rațiune. Dialectizarea raporturilor între aparență, fenomen și esență, tratarea esențelor ca produse genetice ale devenirii istorice, și nu ca abstracțiuni statice, unitatea lor indisolubilă cu fenomenele și metamorfozele la care pot fi supuse prin modificarea fenomenelor (să ne gîndim la consecințele categoriale ale procesele de selecție naturală, descrise mai tîrziu de Darwin) se numără printre rezultatele cele mai profunde ale trecerii la cunoașterea prin rațiune. Dacă este adevărat că obiectele realității nu pot fi înțelese fără a fi contemplate în structura lor autonomă și în relativa lor independență (demersul propriu al intelectului), nu este mai puțin evident că ele reclamă a fi cuprinse în deve-

Scanned with OKEN Scanner

nirea lor și în interacțiunea cu complexele limitrofe (demersul specific al rațiunii).

Acuzația formulată de Lucio Colletti că Lukács ar devaloriza, pe urmele lui Hegel, cunoașterea finită, prin intelect, a fenomenelor se spulberă dacă urmărim insistența cu care Lukács subliniază la Hegel rolul intelectului ca o condiție primordială și ca o etapă *sine qua non* pe drumul spre adevărata cuprindere a realității [1]. Odată certificată soliditatea unui asemenea punct de plecare, exegetul ne orientează privirea asupra momentului cînd fenomenele își revelează veritabila lor natură, dincolo de autonomia singularității lor, prin raportarea la ceea ce este *altceva* decît ele, și anume nu la ceea ce este altceva în general, ci la alteritatea lor concretă. Raportarea fenomenelor la alteritatea lor înseamnă inevitabil considerarea lor în interacțiune dinamică și în devenire ; Hegel a elaborat instrumentele intelectuale destinate unei asemenea cuprinderi dinamice a fenomenelor sub forma determinărilor categoriale, numite de el „determinații ale reflexiei". „Conținutul conștiinței sensibile este în sine însuși *dialectic*", scria Hegel. „El trebuie să fie *singularul* ; dar... tocmai — întrucît conținutul singular *exclude* altceva de la sine — el se raportă la altceva, el se arată ca trecînd *dincolo de sine*, ca depinzînd de altceva, ca mijlocit de acesta, ca avînd în sine însuși altceva. Adevărul *următor* al *singularului imediat* este, așadar, acela că el e *raportat* la altceva. Determinațiile acestui raport sînt ceea ce numim determinații ale reflexiei..." [2]. Lukács vede în cuplurile și ansamblurile categoriale numite „determinații ale reflexiei" (esență-fenomen-aparență, identitate-deosebire-multiplicitate-opoziție, nemijlocire-mijlocire, formă-conținut etc., cărora li se adaugă și cele care nu sînt tratate ca atare,

[1] Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Hegels falsche und echte Ontologie*, Luchterhand Verlag, 1971, p. 87 ; cf. trad. românească în volumul „Ontologia existenței sociale", Editura politică 1975, pag. 135.

[2] G. W. F. Hegel. *Enciclopedia științelor filozofice*, partea a III-a, *Filozofia spiritului*, Editura Academiei, 1966, p. 213 ; citat și de Lukács în capitolul despre Hegel din *Ontologie*, trad. românească, ed. cit., pag. 135.

Scanned with OKEN Scanner

de exemplu cantitate-calitate etc.) o „descoperire genială" a lui Hegel și marea sa contribuție la edificarea unei adevărate ontologii. Efortul principal al interpretului este de a efectua o retroversiune în termeni ontologici a ceea ce la Hegel apare exprimat în termenii pur logici ai unei succesiuni ierarhice. Este caracteristic, de pildă, modul în care Lukács încearcă să „recupereze" verigile intermediare între identitate și opoziție sau contradicție : deosebirea și diversitatea *(der Unterschied* și *die Verschiedenheit)*, tocmai spre a îngădui o descriere mai concretă a tranzițiilor capilare între fenomene și a genezei contradicțiilor lor atunci cînd le privim în devenire. El nu obosește să repete că determinațiile reflexiei trebuie privite nu ca simple instrumente logice, ci ca adevărate determinări categoriale ale realității în sine. Centrul de greutate al elogiului său cade asupra suprimării hiatusului între esență și fenomen, reperabil nu numai în vechile concepții ontologice de tip teologic, care situează esența într-un plan transcendent fenomenalității, dar și în epistemologiile moderne, unde esențele sînt privite ca simple sinteze ale abstracțiunii ; concepția hegeliană a determinărilor reflexiunii, care consideră esențele drept complexe dinamice, indisolubil legate de fenomene și în interacțiune neîntreruptă cu alte complexe, oferă o bază trainică unei explicații pur imanente a lumii, răpind orice justificare vechilor explicații de tip teologic sau criptoteologic. Apare evident aici contrastul între punctul de vedere al lui Lukács și cel promovat de Lucio Colletti ; departe de a considera, asemenea lui Colletti, critica determinațiilor finite ale intelectului în favoarea celor genetic-dinamice ale rațiunii și fluidificarea realității ca simple instrumente ale teleologismului și criptoteologiei hegeliene, Lukács vede în ele contribuția genială a lui Hegel la instituirea unei viziuni strict imanente și în același timp dialectice asupra lumii. Înseamnă oare că Lukács este înclinat să accepte în mod necritic sau pur și simplu să ignore aspectele negative ale sistemului hegelian, incriminate cu atîta vigoare de adversari ?

Teza lui Lukács este că ar fi cu neputință să se separe în mod tranșant „ceea ce este viu" de „ceea ce este mort" la Hegel (aluzie la titlul cunoscutei lucrări a lui

Scanned with OKEN Scanner

Benedetto Croce, deşi, după cum vom vedea, se pot stabili certe apropieri între poziţiile celor doi filozofi), deoarece cele două fire sînt împletite la fiecare pas în sistemul hegelian. După ce a subliniat meritul lui Hegel de a fi elaborat o *nouă logică*, destinată să cuprindă în reţeaua categoriilor ei bogăţia imensă de determinări a realului, interpretul marxist al *Ştiinţei logicii* descoperă culpa fundamentală a lui Hegel în transformarea logicii dintr-un instrument de cuprindere şi reflectare într-un factor *coextensiv*, dacă nu de-a dreptul *constitutiv*, al realităţii. Procesul lui Lukács, ca şi cel al lui Adorno sau al atîtor interpreţi marxişti, se îndreaptă împotriva faimoasei teze hegeliene : identitatea subiect-obiect. Este vorba, în fapt, despre cunoscuta problemă a raportului între ordinea istorică a realului şi ordinea lui logică. Efortul lui Lukács este de a demonstra că ordinea categoriilor în procesul cunoaşterii şi al sistematizării logice nu poate fi extrapolată pur şi simplu în cîmpul ontologic. Logica procesului cunoaşterii nu poate fi identificată pur şi simplu cu logica realului (să ne amintim teza lui Marx din prefaţa la *Grundrisse* că drumul urmat de cunoaştere spre a reconstitui concretul : de la abstract la concret, este invers celui al realităţii înseşi, unde primordialitatea concretului şi a complexelor lui se impune cu puterea evidenţei). Logica este un mijloc de omogenizare a eterogenului (realitatea este prin definiţie eterogenă) şi simplificarea necesară operată de categoriile logice este legitimă numai cu condiţia controlului critic şi a corecturii perpetue din unghiul de vedere ontologic (cel al realităţii în sine). Eroarea lui Hegel este de a fi sacrificat adeseori cea mai preţioasă cucerire a sa în cîmpul logicii : adaptarea categoriilor logice, şi a incatenării lor, la devenirea multiformă a realităţii, prin inversarea raportului normal : realitatea va fi subordonată în sistemul hegelian succesiunii categoriilor logice, iar funcţia logicii va fi hipertrofiată în mod nemăsurat, prin transformarea ei ilegitimă în adevăratul demiurg al realului.

Una din consecinţele frapante ale unui asemenea mod de a vedea lucrurile este că, datorită caracterului ierarhic al ordinii instituite de Hegel în succesiunea cate-

Scanned with OKEN Scanner

goriilor logice, categoria superioară fiind decretată „adevărul“ celei inferioare, o viziune ierarhică cu caracter teleologic este proiectată în însăşi imanenţa realităţii, formele superioare fiind declarate „adevărul“ celor inferioare, pe drumul realizării finale a identităţii subiect-obiect.

Exemplele aduse de Lukács pentru a ilustra deformaţiile, adeseori profunde, provocate de „ontologia falsă“ (cea logicizantă) a lui Hegel în corpul „ontologiei (sale) juste“ (cea heraclitică) sînt într-adevăr concludente. Se cuvine să spunem aici că dialogul cu Hegel va avea un rol central nu numai în capitolul pe care i-l dedică în mod special *Ontologia existenţei sociale,* dar şi în alte capitole (cum este, de pildă, cel dedicat lui Marx), inclusiv în scrierea finală a lui Lukács, adevăratul său testament filozofic, *Prolegomene la ontologia existenţei sociale*. Explicaţia este, după cum am mai spus, că Lukács tinde să conserve în ontologia marxistă întreg tezaurul de idei şi analize valabile din teoria categoriilor a lui Hegel, eliminînd în acelaşi timp, printr-o neîntreruptă cenzură, malformaţiile provocate de viziunea logicist-ierarhică. Dialogul cu Hegel capătă astfel aspectul unui exerciţiu superior de acribie intelectuală şi acurateţe filozofică, al cărui scop mai adînc este însă purificarea ontologiei de scoriile unei reprezentări logicizante şi teleologice asupra lumii (insidios prezente chiar în scrierile unora dintre marii teoreticieni ai marxismului, ca Engels). Se poate spune că Lukács şi-a propus să traducă în fapt, pe un plan de anvergură, proiectul ocazional, rămas neîmplinit, al lui Marx : a expune sintetic, în riguroasă formă filozofică, miezul raţional al dialecticii hegeliene.

Cînd Hegel vorbeşte, de pildă, despre „organismul geologic“ văzînd în el o formă preliminară a organismelor vegetale şi în amîndouă anticipări ale organismelor animale, este limpede că un cripto-finalism impregnează o asemenea stratificare ierarhică a naturii. Natura anorganică este lipsită de autonomie ontologică, funcţia ei fiind doar de a „pregăti“ apariţia naturii vegetale şi animale (însăşi denominaţiunea „organism geologic“ se bazează pe un joc de goale analogii, după cum observă Lukács în *Prolegomene).* Exemplul este instructiv, deoarece el evi-

Scanned with OKEN Scanner

denţiază tendinţa lui Hegel de a interpreta succesiunea genetică *reală* a fenomenelor în perspectiva unei succesiuni *necesare* de tip logic-ierarhic ; observaţia elementară că pe alte planete natura anorganică nu a generat în mod *necesar* forme de viaţă vegetale sau animale pune în valoare caducitatea ontologică a viziunii hegeliene şi subliniază, în acelaşi timp, rolul *accidentalităţii* în geneza diferitelor forme de existenţă (în acelaşi spirit este formulată teza lui Hegel din *Filozofia naturii* că natura animală este „adevărul" celei vegetale şi ultima „adevărul" celei minerale). Un alt exemplu : în ordinea logică de succesiune a categoriilor, teleologia este situată imediat după treptele mecanismului şi chimismului, fiind declarată „adevărul" celor două forme anterioare ; în acelaşi timp, pe scara ierarhică a treptelor logice care duc spre realizarea identităţii subiect-obiect, teleologia figurează ca momentul tranziţiei de la Concept spre Idee ; cum momentul inaugural al Ideii este „viaţa", se ajunge la contrasensul evident că teleologia (a cărei geneză în procesul muncii Hegel a pus-o admirabil în valoare) precede în ordinea logică viaţa, omul şi societatea, ceea ce echivalează cu implantarea ei în cîmpul naturii ! Este aici încă un exemplu flagrant, utilizat deopotrivă de Lucio Colletti, ca şi de Lukács, al distorsiunilor introduse de logicismul hegelian în succesiunea ontologică reală.

Modul în care Hegel deduce ordinea realului din ordinea logică, identificînd în mod abuziv devenirea realităţii cu logica procesului cunoaşterii, îşi găseşte expresia în structura fundamentală a operei sale *Ştiinţa logicii*. Celebra succesiune tripartită : trecerea de la Fiinţă la Esenţă şi de la Esenţă la Concept, se identifică, în intenţia hegeliană, cu însăşi automişcarea realităţii de la starea de Fiinţă nedeterminată, prin acumularea unor determinări succesive (calitatea, cantitatea, măsura etc.), la Esenţă, treaptă pe care apar determinaţiile reflexiunii, şi apoi la Concept, adevărata incarnare a realităţii concrete. Nu îi este greu lui Lukács, după cum au făcut-o înaintea lui şi alţi comentatori ai operelor hegeliene (între ei Benedetto Croce), să demonstreze artificialitatea unei asemenea construcţii din punct de vedere ontologic. Ideea de a fixa momentul inaugural al devenirii în

Scanned with OKEN Scanner

„Ființa nedeterminată“ nu are nici o justificare ontologică : conceptul de „ființă nedeterminată“ *(das unbestimmte Sein)* este o abstracție a minții noastre, utilă și necesară în anumite împrejurări din punct de vedere logic și gnoseologic, dar fără nici o acoperire în realitate. Existența (ființa) este întotdeauna o existență (ființă) *determinată* și ea formează *ca atare* adevăratul punct de plecare al reflecției. Faptul că gîndirea logică procedează în reconstituirea concretului, din necesități interne, de la abstract la concret nu justifică în nici un fel identificarea unui asemenea itinerariu cu cel al realității înseși ; eroarea fundamentală a lui Hegel este tocmai de a fi transformat itinerariul gîndirii logice în însuși itinerariul realității, descriindu-l pe acesta din urmă ca autoconcretizare gradată a ființei nedeterminate în realitate plenară și multiplu determinată. Lukács observă cu sagacitate în *Prolegomene* că Marx situează ca punct de plecare al gîndirii, în *Manuscrisele economico-filozofice*, nu „ființa nedeterminată“, ci „obiectualitatea“ *(die Gegenständlichkeit)*, marcînd astfel, încă din opera sa de tinerețe, distanțarea categorică față de Hegel. Ontologia marxistă are drept punct de plecare realitatea ca o suită de complexe dinamice, deci ca obiectualitate determinată, valorificîndu-l astfel pe Hegel cel „esoteric“ (acel Hegel „genuin“ și „profund“ despre care a vorbit și Croce) împotriva lui Hegel cel „exoteric“, autor al ontologiei logicizante.

Spre a oferi un exemplu elocvent al distorsiunilor la care este supusă gîndirea prin subordonarea ontologiei față de logică în sistemul hegelian, Lukács citează celebra teză a „negării negației“. Să intrăm de-a dreptul în miezul problemei, exprimînd neted ideea centrală a lui Lukács (amintită în fugă cu prilejul considerațiilor despre atitudinea sa față de Nicolai Hartmann) : negația este în mod exclusiv o categorie a logicii și teoriei cunoașterii, fără a avea vreo îndreptățire în cîmpul ontologiei (cel al existenței-în-sine). Se știe că Engels a preluat integral în *Anti-Dühring* conceptul hegelian al „negării negației“, străduindu-se să demonstreze, împotriva recriminărilor lui Dühring, universalitatea aplicării lui. Lukács insistă asupra faptului că Marx însuși a folosit o

Scanned with OKEN Scanner

singură dată expresia de negare a negației. La capătul analizei dedicate în *Capitalul* „acumulării primitive", descriind modul în care proprietatea capitalistă a expropriat mica proprietate a producătorilor nemijlociți și modul în care noua proprietate socialistă va realiza „exproprierea expropriatorilor", instituind proprietatea individuală, nu pe vechea ei bază, ci pe cea a „cooperării și a proprietății comune asupra solului și asupra mijloacelor de producție", el caracterizează procesul din urmă drept „negare a negației". Lukács consideră însă că la Marx expresia „negare a negației" ar avea doar o funcție „stilistic decorativă", fiind un simplu produs al „cochetăriei" cu limbajul hegelian (despre care a vorbit însuși Marx), deoarece între procesul economico-social descris cu rigoare de Marx și hegeliana negare a negației nu ar exista nici o legătură *internă* [1].

Pentru a înțelege atitudinea potrivnică a lui Lukács față de conceptul de negare a negației, este necesar să examinăm mai întîi argumentele sale împotriva utilizării negației ca o categorie ontologică. El pornește de la observația că doar categoriile de a-fi-altfel (alteritate, *das Anderssein)* sau de a-fi-pentru-altul *(Sein für Anderes)* exprimă natura intrinsecă a fenomenelor ; a identifica, asemenea lui Hegel, alteritatea unui fenomen (modul de a-fi-altfel decît el) cu *negarea* lui este o operație legitimă din punct de vedere logic, fără însă a ne spune nimic precis despre cuprinsul procesului în cauză, deci fără a avea vreo relevanță ontologică. În planul realității, diferențierea fenomenelor este un proces eminamente *pozitiv*, caracterizat printr-un sistem de relații și interacțiuni ; din punct de vedere ontologic se poate spune cu îndreptățire că un fenomen al naturii, anorganice sau organice, se transformă în *altceva* decît el (alteritate cu un conținut prin definiție pozitiv : grăunțele se transformă în plantă etc., spre a relua exemplul cunoscut al lui Engels), fără ca ideea de *negație* să fie aici implicată *in re*. Negația este *instrumentul logic* prin intermediul căruia exprimăm devenirea-altfel a unui fe-

[1] Georg Lukács *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, mss., p. 185—186.

Scanned with OKEN Scanner

nomen, după celebra formulă a lui Spinoza, reluată și de Hegel : *omnis determinatio est negatio ;* ea are o funcție gnoseologică de prim ordin, ca procedeu al cunoașterii, fără însă a ne introduce, prin inerentul ei caracter generic, în constituția specifică a fenomenelor și proceselor. Lukács contestă că am putea vorbi cu îndreptățire, după cunoscutul exemplu din *Anti-Dühring*, despre o *negare* a bobului de orz prin transformarea lui în plantă ; distrugerea bobului, mult mai curînd decît metamorfoza lui, ar însemna pe plan ontologic *negarea* lui propriu-zisă, și însuși faptul că sîntem constrînși să folosim aceeași expresie abstractivă : negarea, pentru procese atît de diferite, arată improprietatea ontologică a noțiunii. Nu putem reproduce aici, în întregimea lui, lanțul argumentelor aduse de Lukács în sprijinul tezei sale, atît în capitolul despre Hegel din *Ontologie*, cît și în *Prolegomene*. Să spunem doar că, după ce a tăgăduit negația ca un proces ontologic real în cîmpul naturii anorganice, el admite în regnul organic o excepție. Moartea organismelor, echivalentă cu regresiunea lor din cîmpul organic în cel al materiei anorganice, ar putea fi identificată *in extremis* cu o negație, deoarece ar fi vorba despre o tranziție spre un alt regn ontologic. Cît privește zona vieții sociale, odată cu apariția activității teleologice a subiectului uman și a deciziilor opționale legate de ea, se poate afirma că negația joacă un rol constitutiv în practica socială ; ne-ar fi însă greu să spunem, datorită atitudinii extrem de reticente a autorului, mai ales în *Prolegomene*, dacă de astă dată Lukács acordă negației un statut de *categorie ontologică* sau o consideră doar un moment auxiliar, deși necesar, în activitatea practică.

Cînd trece la analiza „negării negației", atitudinea sa nu lasă însă loc nici unui echivoc ; este cu neputință, ne încredințează el în *Prolegomene*, să unificăm fenomene atît de eterogene ca reproducerea unui organism vegetal (planta ar reprezenta prima negație a bobului de orz, iar producerea altor boabe de orz prin fecundarea ei ar fi negarea primei negații !), reproducerea unor insecte, ca fluturii, sau operațiunile matematice din calculul diferențial și integral sub semnul unui concept unitar : nega-

Scanned with OKEN Scanner

rea negației, fără a ne expune riscului de a ajunge la un joc gol de analogii.

Lukács supune unei analize atente cîteva din exemplele alese de Engels spre a ilustra negarea negației, demonstrînd caracterul lor neconcludent. Observarea nedreptățită a faptelor ne arată, de pildă, că procesul de reproducere a fluturilor se desfășoară nu după o schemă tripartită, ci după una cvadripartită : ou-larvă-cocon-fluture, ceea ce ar fi echivalent nu cu „negarea negației", ci cu „negarea negației negației" ; exegetul observă că, aplicată la natură, schema hegeliană se transformă într-o caricatură a ei înseși. Exemplul matematic al înmulțirii lui —a cu —a, obținîndu-se o mărime pozitivă : $+a^2$, oferă într-adevăr o analogie cu negarea negației, dar dacă îl aplicăm la adunare în loc de înmulțire, schema nu-și mai găsește nici o confirmare. Engels însuși recunoaște că, în cîmpul naturii organice, procesul de reproducție se desfășoară într-un mare număr de cazuri după o lege mai complicată decît cea indicată de schema simplă a negării negației [1]. Cum a ajuns ilustrul teoretician al marxismului să-și însușească integral teza hegeliană a negării negației, încercînd să-i demonstreze validitatea în cele mai variate cîmpuri ale naturii și societății ?

La Hegel, negarea negației îndeplinea un scop precis : în încercarea de a deduce din categorii logice schema devenirii universale, Hegel urmărea prin negarea negației să prezinte drept credibilă autodezvoltarea himericei Ființe nedeterminate, situată de el la începutul sistemului, într-o Ființă multiplu determinată (după cunoscuta sa schemă : Ființa-Nimicul-Devenirea). Teza lui Lukács este că la Hegel ea ar fi fost o simplă construcție logică destinată să sprijine o artificială construcție ontologică. Asimilarea ei de către Engels i se pare un exemplu semnificativ de integrare necritică a dialecticii hegeliene în marxism, ceea ce l-ar deosebi net, în împrejurarea de față, pe Engels de prietenul său Marx : în timp ce Marx

[1] F. Engels. *Anti-Dühring*, București, Editura politică, 1966, ed. a IV-a, p. 138.

a exercitat, chiar de la începuturile activității sale, o critică într-adevăr radicală a dialecticii hegeliene, Engels a făcut o concesie importantă tendinței negative a lui Hegel de a logiciza raporturile reale dintre fenomene prin preluarea tezei despre negarea negației. Efectul fascinant exercitat cîndva de o lege destinată să întemeieze pe o cale „logică-ontologică" suprimarea proprietății private asupra producției (negație a proprietății obștești primitive) și exproprierea expropriatorilor (negarea negației) s-a pierdut aproape cu totul de-a lungul timpului (Lenin nu o mai menționează decît incidental, o singură dată, în *Caiete filozofice*, fiind departe de a-i acorda vreo greutate în reelaborarea marxistă a dialecticii) [1].

Fără a fi cu putință să înfățișăm aici totalitatea argumentelor lui Lukács destinate să sprijine ideea că negarea negației este o simplă construcție logică, impusă „din afară" în imanența fenomenelor, și nu o autentică lege universală a dialecticii, cum este cea a ireversibilității proceselor în natură și societate, sau cea a unității între continuitate și discontinuitate, să ne mărginim a spune că, de astă dată, el se întîlnește într-un consens deplin cu Louis Althusser. Filozoful francez se ridicase de asemenea, în *Pour Marx*, împotriva transferului „negării negației" în marxism, iar în conferința *Sur le rapport de Marx à Hegel* a arătat limpede că nu se poate repudia concepția hegeliană a caracterului teleologic al istoriei fără a elimina în același timp din cîmpul dialecticii teza despre negarea negației : „... dialectica hegeliană este, la rîndul ei, teleologică în *structurile* ei, deoarece structura-cheie a dialecticii hegeliene este *negarea negației*, care *este teleologia însăși*, identică cu dialectica" [2] (asupra deosebirilor majore între Lukács și Althusser în atitudinea față de Hegel, evidente chiar din citatul de mai sus, nu ne putem opri aici).

---

[1] Georg Lukács. *Prolegomena...*, *op. cit.*, mss., p. 208—209.

[2] Louis Althusser. *Pour Marx*, François Maspero, Paris, 1966, p. 205, notă. Conferința *Sur le rapport de Hegel à Marx* se află în volumul *Hegel et la pensée moderne*, P.U.F., Paris, 1970, cf. p. 105.

Scanned with OKEN Scanner

* * *

Capitolul despre muncă inaugurează adevărata parte constructivă a ontologiei lui Lukács. El este urmat, după cum am mai spus, de celelalte trei mari capitole, care alcătuiesc laolaltă coloanele de susținere ale ontologiei socialului : reproducția, ideologia și alienarea. Rezultatele obținute în valorificarea critică a ontologiei lui Nicolai Hartmann și în disocierea ontologiei juste de cea falsă a lui Hegel, precum și în sinteza teoretică a principiilor ontologice fundamentale ale lui Marx, pe fondul unei categorice distanțări simultane de neopozitivism și existențialism, sînt puse aici din plin la contribuție. Vasta analiză dedicată principalelor categorii ale vieții sociale era destinată inițial să pregătească definirea locului geometric al activității morale în sistemul activităților sociale ; intenția de a elabora *Etica* a rămas nerealizată, deși contururile ei sînt omniprezente la orizontul tuturor considerațiilor din *Ontologie*.

Spre a ilustra continuitatea între rezultatele dobîndite în vastul *excurs* istoric și tezele din capitolul despre muncă, să ni se îngăduie a ne opri doar asupra unei singure probleme : cea a libertății. Se poate spune că unul din principalele scopuri urmărite de Lukács în ultima sa operă este neutralizarea simetrică a fatalismului și teleologismului, caracterizate amîndouă, deși în mod opus, prin hipertrofierea unei singure categorii, *necesitatea*, în ontologia dezvoltării sociale. Activitatea teleologică își face apariția odată cu procesul muncii, prin emergența subiectului uman în istorie ; natura anorganică și organică nu cunoaște procese teleologice. Este evident că larga analiză filozofică dedicată procesului muncii urmărește să elimine hiatusul kantian între *mundus phaenomenon* și *mundus noumenon* ; meritul ei este de a explica genetic însăși activitatea teleologică. Instituirea scopului, cea care face posibil actul muncii, nu există fără utilizarea șirurilor cauzale obiective ; cauzalitatea există independent de teleologie, teleologia nu poate exista fără valorificarea cauzalității (cauzalității spontane a naturii i se alătură, așadar, „cauzalitatea instituită", *die gesetzte*

Scanned with OKEN Scanner

Kausalität, produs al activității teleologice) ; între cele două planuri există simultan un raport de eterogeneitate și de unitate.

Autonomia ontologică a șirurilor cauzale se exprimă în faptul că urmările actelor noastre finale „scapă" adeseori intenției inițiale ; infinitatea însușirilor obiective, cu efecte imprevizibile pentru conștiința instituantă, obligă activitatea teleologică la o permanentă readaptare. Lukács distinge doi timpi în emergența oricărui act teleologic : reflectarea proprietăților obiective ale lucrurilor destinate a fi utilizate și declanșarea acțiunii de transformare (sau de conservare) a lor în sensul scopului urmărit. Faptul că adeseori imperativele acțiunii nu îngăduie o reflectare cuprinzătoare a realității luate în considerare explică „surprizele" ivite și necesitatea unei reimersiuni a conștiinței în imanența șirurilor cauzale. Orice activitate teleologică are, prin definiție, un caracter opțional : opțiunea este un moment constitutiv al fiecărei inițiative a conștiinței. Explorarea posibilităților obiective și subiective, chemate să fie puse în valoare pentru satisfacerea unei necesități impuse de practica socială, deschide în fața conștiinței o pluralitate de căi ; alegerea uneia dintre ele, cea care pare mai potrivită pentru realizarea scopului, este răspunsul la alternativele existente. Caracterul ireductibil al *deciziei*, ca moment fundamental al oricărei activități teleologice, este subliniat de Lukács cu nu mai puțină energie decît au făcut-o existențialiștii : este ceea ce conferă conștiinței în activitatea socială un caracter constitutiv, și nu epifenomenal, inaugurat de procesul muncii. Deosebirea între Lukács și existențialism (cel puțin cel clasic, deoarece Sartre și-a corectat într-o măsură considerabilă, de-a lungul timpului, poziția inițială) este că gînditorul marxist va căuta să pună minuțios în lumină, pînă în cele mai fine ramificații, sistemul de condiționări al însuși actului opțiunii.

Ideea predeterminării este, desigur, exclusă *ab initio*, prin chiar nucleul teoriei lukácsiene a activității teleologice : caracterul ei opțional. Am putea spune, în același timp, că pentru Lukács orice act de autocondiționare a conștiinței este în mod necesar și unul de heterocondi-

Scanned with OKEN Scanner

ționare. Opțiunea se desfășoară totdeauna în spațiul de joc al unor posibilități concrete (cît de puțin dispus era Lukács să identifice *posibilitatea concretă* cu *realitatea* ne-o arată polemica sa împotriva școlii megarice și a lui Nicolai Hartmann) ; chiar impulsul generator, nevoia și cerința satisfacerii ei, este implantat în multiplicitatea unor serii cauzale cu contururi mai mult sau mai puțin precise.

Inventivitatea conștiinței în instituirea scopurilor nu se desfășoară fără a lua în considerație mijloacele pentru realizarea lor (dacă nu avem de-a face cu simple fantasme sau proiecte utopice). Sistemului de condiționări obiective i se adaugă cel al condiționărilor subiective ; însușirile acumulate, existente sau potențiale (latente), fac parte din rezervorul de disponibilități al oricărei activități umane. Se cuvine să afirmăm din nou : teleologia nu numai că nu poate exista emancipată de cauzalitate, dar expansiunea ei victorioasă se poate realiza doar prin utilizarea adecvată a șirurilor cauzale. Centrul de greutate al meditației lui Lukács se situează într-o zonă mediană, de încrengătură a celor două planuri : teleologic și cauzal, dincolo de determinismul absolut, care transformă conștiința într-un epifenomen al unei cauzalități preexistente, dar și de finalismul absolut, care îi conferă un autotelism necondiționat. Faimosului *Sollen* (trebuie) al filozofiei kantiene și postkantiene îi este astfel răpit orice caracter transcendent : mediațiunile multiple care unesc exigențele conștiinței cu lumea cauzalității apar limpezi în fața noastră. Ceea ce lipsește argumentării lukácsiene spre a ne oferi o adevărată logică a invenției și creativității este o fenomenologie a nevoilor umane și a genezei lor (dialectica privațiunii și satisfacției, geneza afectelor, pasiunilor etc.) ; un important inel de legătură între cele două planuri : cauzal și teleologic, este astfel insuficient pus în lumină. Teza sa centrală : intensitatea invenției și a creației nu poate fi disociată de adîncimea pătrunderii în imanența realității (incluzînd ansamblul categoriilor ei modale : necesitatea, posibilitatea și accidentalitatea), rămîne însă un bun cîștigat.

Scanned with OKEN Scanner

Odată cu apariția actelor bazate pe opțiuni, moment care coincide cu însăși geneza ființei umane, se instituie în ordinea ontologică și principiul libertății. Cauzalitatea spontană a naturii este dincolo de libertate și nonlibertate ; grație muncii, prin emergența categoriei de scop, apar și germenii libertății. Dacă ținem seama că Lukács vede în muncă „fenomenul originar" al întregii vieți sociale, a cărui structură se menține, desigur considerabil modificată, pînă în formele cele mai complicate și mai subtile ale existenței sociale (dialectica teleologiei și cauzalității are, așadar, rolul unei adevărate chei pentru întreaga ontologie a socialului), putem înțelege însemnătatea analizei genetice dedicate libertății. Momentul opțiunii este prezent chiar acolo unde acțiunea se desfășoară sub imperiul urgenței și al unor împrejurări constrîngătoare, cînd omul se află „sub pedeapsa înfrîngerii". Rezultatele obținute în studiul genetic al alternativelor sînt valorificate pentru a elucida relația dintre determinare și libertate. Nevoia care declanșează instituirea scopului, examenul mijloacelor destinate a-l înfăptui și al resurselor interioare susceptibile de a fi utilizate formează laolaltă cumulul de determinări al oricărui act liber. Recunoscîndu-i lui Hegel, ca și Engels, meritul de a fi pus în valoare „capacitatea de a decide în cunoștință de cauză" ca un moment esențial al actului libertății (este tocmai ceea ce îl distinge de „somnambulismul actelor reflexe", despre care a vorbit o dată Mihai Ralea), Lukács se împotrivește însă categoric tendinței hegeliene de a identifica libertatea cu necesitatea incarnată. Conform metodei sale de a institui o ierarhie între diferitele categorii pe drumul identității subiect-obiect, cea superioară fiind declarată „adevărul" celei inferioare, Hegel considera libertatea drept „adevărul" necesității. Engels a eliminat din cîmpul său de vedere asemenea speculații hegeliene, menținînd însă pe primul plan în definirea libertății raportul ei cu necesitatea. Noutatea punctului de vedere al lui Lukács se exprimă în faptul că el propune o reprezentare mai cuprinzătoare și mai elastică asupra raportului între libertate și categoriile realității.

Scanned with OKEN Scanner

El refuză, în primul rînd, să identifice *determinarea* și *necesitatea*; în sfera determinărilor realității, susceptibile de a fi valorificate prin actul libertății, intră nu numai necesitatea, ci deopotrivă și posibilitatea sau întîmplarea. În al dolea rînd, Lukács întreprinde de-a lungul *Ontologiei* sale o importantă tentativă de desabsolutizare și defetișizare a ideii de necesitate: necesitatea nu trebuie înțeleasă ca un sistem de raporturi cu o putere de coercițiune transistorică și impersonală, ci ca unul circumstanțiat și relativizat în funcție de o situație istorică determinată. Este ceea ce filozoful numește, cu o expresie împrumutată parțial de la Nicolai Hartmann, „*(die) wenn-dann Notwendigkeit*" (necesitatea „dacă-atunci"). Hipostazierea hegeliană a necesității și raționalității în istorie, cu considerarea desfășurării istorice ca o succesiune implacabilă de trepte necesare, logic predeterminate și universal valabile (teleologia hegeliană și materialismul fatalist se întîlnesc aici într-o revelatoare convergență), este supusă de Lukács unei critici acerbe. O viziune mult mai suplă și mai complex articulată asupra mersului istoriei își face loc în *Ontologia* sa. Caracterul *necesar* în înlănțuirea unui grup de fenomene este condiționat de existența unei premise determinate: „dacă" există acea premisă, „atunci" se instituie succesiunea necesară amintită. Teza lui Lukács este că în imanența realității, alături de raporturile necesare (în sensul menționat), există depozite de latențe (de posibilități apte să fie valorificate) și o multitudine de fenomene accidentale. Libertatea presupune nu numai stăpînirea necesității (în sensul „cunoașterii" ei, despre care au vorbit Hegel și Engels), dar și folosirea *posibilităților* sau *întîmplărilor*; aptitudinea de a utiliza întreaga bogăție de determinări a realității pentru înfăptuirea scopului instituit este sigiliul adevăratului act liber.

Opera lui Georg Lukács *Contribuții la ontologia existenței sociale* se înfățișează, privită în ansamblu, ca o adevărată enciclopedie filozofică a marxismului contemporan. Se simțea de mult nevoia unei remeditări și reexaminări atente, cu instrumentele criticii filozofice, a principalelor categorii ale gîndirii marxiste, spre a întemeia

Scanned with OKEN Scanner

soliditatea lor, a demonstra puterea lor de cuprindere universală și a le purifica de deformările și scoriile dogmatice. Autorul își privea scrierea drept un simplu început (tentative similare, chiar dacă fără o asemenea amploare, au fost înregistrate în cele mai diferite țări, de la Althusser la marxiștii italieni, iar recent și la noi). O idee călăuzitoare străbate lucrarea : deși Marx însuși nu și-a expus metoda într-o formă sistematică și cuprinzătoare, îmbrățișînd principalele domenii ale științei filozofice : de la ontologie și teoria cunoașterii la logică, gîndirea sa include un ansamblu omogen și sistematic de categorii, a cărui bogăție și fecunditate excepțională se cer puse în valoare. Este tocmai ținta pe care și-a propus-o *Ontologia* lui Lukács. Editarea integrală a operei și traducerea ei vor trezi, desigur, numeroase discuții, dar în același timp vor confirma, credem, realizarea ambițiosului ei program.

Scanned with OKEN Scanner

„ŞTIINŢA SUBSTANŢEI" — MANUSCRISUL FILOZOFIC INEDIT AL LUI CAMIL PETRESCU

Este de multă vreme un motiv de surprindere că opinia noastră publică intelectuală, deşi încunoştiinţată pe cele mai diferite căi (fie şi în mod indirect) de existenţa unui voluminos manuscris filozofic al lui Camil Petrescu, nu s-a arătat sensibilizată şi nu a înconjurat cu atenţia cuvenită fenomenul astfel consemnat. Claustrarea în care se afla manuscrisul, deţinut de familia scriitorului, făcea desigur cu neputinţă o reală publicitate. Cei care l-au putut consulta au avut însă ocazia să atragă atenţia asupra însemnătăţii lui şi să ridice puţin vălul de mister. Lipsa unui interes mai susţinut faţă de opera filozofică a uneia dintre cele mai originale personalităţi intelectuale din România inter- şi postbelică s-ar putea explica şi prin scepticismul cu care colegii săi de generaţie au privit vocaţia filozofică a lui Camil Petrescu (ne aducem aminte de o convorbire cu Vladimir Streinu şi de atitudinea sa, total neîncrezătoare, faţă de afirmaţiile noastre cu privire la existenţa şi valoarea scrisului filozofic al lui Camil Petrescu). Este sigur că mulţi s-au îndoit pur şi simplu de posibilitatea unui „sistem filozofic" al lui Camil Petrescu, şi cînd au luat totuşi cunoştinţă de existenţa lui au refuzat, din adînci

Scanned with OKEN Scanner

prejudecăți, devenite adevărate reflexe, să o înregistreze [1].

Comentariul asupra manuscrisului inedit al lui Camil Petrescu este obligat, în asemenea condiții, nu numai să ofere o descriere mai amănunțită decît se obișnuiește a lucrării, dar și să formuleze o judecată de valoare anticipativă, destinată să răspundă prezumțiilor negative și prejudecăților amintite.

Există desigur un complex de motive care ar explica lipsa unui interes mai susținut, dacă nu de-a dreptul pasionat, așa cum ar fi meritat, față de preocupările filozofice ale lui Camil Petrescu.

Opinia curentă nu este dispusă să acorde ușor titlul de filozof cuiva care nu are în spatele său o activitate profesorală și academică, însoțită de o verificată „listă de titluri și lucrări". În mod doar aparent paradoxal, reputația literară bine stabilită a lui Camil Petrescu putea trezi cu ușurință suspiciunea că, în cîmpul filozofiei, veleitățile sale nu ar depăși treapta diletantismului sau amatorismului, fie ele și superioare [2]. Scriitorul avusese într-adevăr o îndelungată activitate în cîmpul publicisticii ideologice, recunoscută ca remarcabilă, dar conceptele

---

[1] La o ședință comemorativă, cu prilejul a 10 ani de la moartea scriitorului, prezidată de Șerban Cioculescu, au fost citite, la Casa Scriitorilor, o serie de fragmente din *Știința Substanței*. Faptul, un eveniment intelectual în sine, a trecut totuși cu totul neobservat.

[2] Cît de mult a suferit Camil Petrescu din cauza indulgenței disprețuitoare, cu care generația sa trata „pretențiile" lui filozofice (epitetul de „megaloman" îl însoțește, după cum am putut vedea foarte recent, și astăzi pe autorul *Științei Substanței*), se deduce și din violența vindicativă a următoarelor rînduri cuprinse în „Nota Preliminară", din fruntea manuscrisului filozofic (redactată însă mult după încheierea lui, probabil în anii de după sfîrșitului războiului): „Cazul meu e un caz particular cu o notă de grotesc tragic. Piedicile care mi s-au pus lucid și hotărît, peste cele obișnuite istorice, adeseori cu alternativa de a alege între lucru și moarte, s-au justificat prin pretinsa admirație pentru romancierul și dramaturgul Camil Petrescu. Un soi de ticăloasă punere sub interdicție. Ceva nerod care se simțea obligat să protejeze, să apere cu orice preț, pe «marele scriitor» împotriva capriciilor și veleităților sale științifice, considerate ca o rătăcire, ca o risipă a unui bun, care ar fi aparținut, vezi bine, domnilor protectori".

Scanned with OKEN Scanner

proprii, cu care opera („autenticitate", „substanţialitate", „concretitudine" etc.) nu păruseră a fi de ajuns de elocvente sau încărcate de originalitatea pe care le-o atribuia promotorul lor, spre a legitima convingerea că ne găsim în faţa unui adevărat filozof. G. Călinescu îl caracteriza în *Istoria literaturii* drept un „ideolog precipitat... obstinat în cîteva poziţii", fără însă a se arăta înclinat să-l ia mai serios în discuţie (conceptele favorite ale lui Camil Petrescu erau dealtfel citate în mod fals, ceea ce ilustrează dezinvoltura cu care erau privite: „automatism", în loc de „autenticitate", „fenomenalism" în loc de „fenomenologie" etc. [1]); în altă parte însă, după cum am arătat altă dată [2], autorul *Istoriei literaturii române* recunoscuse însuşirile neobişnuite de dialectician ale lui Camil Petrescu.

Filozofia presupune într-adevăr o disciplină severă, un travaliu laborios de întemeiere a conceptelor şi teoremelor ei, un excepţional efort de obiectivare şi incontestabile exigenţe de cultură profesională (printre altele prezenţa perpetuă a marilor soluţii oferite de filozofiile trecutului şi raportarea neîntreruptă la ele). Cunoscuta *„voinţă de preeminenţă"* a lui Camil Petrescu (faimos portretizată în maliţioasa figurină a lui E. Lovinescu din *Memorii*), aparenta emfază sau ostentaţie cu care îşi formula adeseori ideile, inclusiv cele filozofice (chiar în manuscrisul *Ştiinţei Substanţei*, cu propoziţiuni de genul: „În înţelesul nostru, *care trebuie să repare greşeli milenare* (s.n.), arta, ştiinţa şi tehnica nu sînt... etc.". „Se poate vedea *cît de neputincioasă* (s.n.) a fost aşa zisa estetică de pînă astăzi, din faptul că n-a putut da un răspuns satisfăcător... etc.". „Platon a avut cel dintîi intuiţia esenţelor, dar... pentru 2300 de ani, cultura întreagă a rămas *o deviaţie* (s.n.)"... etc.), nu erau de natură, prin aparenta lor imodestie, să consolideze încrederea în seriozitatea adîncă a travaliului său filozofic. Există în sfîrşit faptul brutal că autorul însuşi nu s-a hotărît să

---

[1] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Bucureşti, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, 1941, p. 666.

[2] N. Tertulian, *Substanţialismul lui Camil Petrescu*, în volumul *Eseuri*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1968, p. 294.

Scanned with OKEN Scanner

încredinţeze tiparului cele peste 800 de pagini dactilografiate ale opus-ului său filozofic : nu este oare aici o dovadă că, dincolo de zgomotoasele sale profesii de credinţă (lucrarea lui, o dată publicată, afirma el într-un interviu, ar fi asigurat ştiinţei româneşti „substanţializate", „timp de 100 de ani", un loc de conducere în ştiinţa universală [1]), autorul lor era în fond măcinat de neîncredere în valoarea rezultatelor sale şi că nu se simţea pregătit pentru confruntarea cu judecata publică ?

Motivelor de rezistenţă mai sus amintite, atît de întemeiate în aparenţă, se cuvine înainte de toate să le opunem o obiecţie de principiu. Fără îndoială, oricît de elogioasă ar fi opinia noastră despre calitatea gîndirii filozofice a lui Camil Petrescu, nu ne trece prin minte să bagatelizăm distanţa care separă discursul său filozofic, sub raportul densităţii şi temeiniciei în argumentare, al travaliului în adîncime asupra conceptelor, de sistemele gîndirii filozofice contemporane (ne gîndim, de pildă, la fenomenologia lui Husserl sau la sistemul lui Nicolai Hartmann, spre a cita exemple cvasi-sincronice cu perioada de activitate a gînditorului român). Dacă ne menţinem opinia categoric favorabilă, cu toată conştiinţa marilor imperfecţiuni în precizia şi limpiditatea conceptelor, inclusiv a formulării lor, este deoarece plecăm de la premisa că adevărata substanţă a unei gîndiri filozofice o formează *experienţa umană fundamentală* care îi hrăneşte şi îi impregnează toate ţesuturile logice. Războiul dus de Camil Petrescu împotriva întocmirii sociale a timpului său, chiar din perioada de la „Săptămîna muncii intelectuale şi artistice" (1924), luciditatea, nu rareori remarcabilă, cu care a descifrat mecanismele sociale şi culturale, ardoarea cu care a pledat necesitatea unei revoluţionări, fie ea şi „noocrate", a ordinii existente, reprezintă, oricare ar fi fost limitele înţelegerii sale (şi ele erau considerabile, după cum vom vedea), substanţa medulară a gîndirii lui şi cheia superiorităţii sale relative faţă de orice filozofie de tip academic sau profesoral.

---

[1] Interviu din „Vremea", 1943.

Scanned with OKEN Scanner

Graba cu care autorul și-a redactat lucrarea filozofică, motiv mereu reluat de-a lungul feluritelor sale considerații, poate explica desigur, pînă la un punct, defectele și imperfecțiunile menționate mai sus. Prefața manuscrisului inedit, scrisă după încheierea textului, la 10 august 1940, începe cu următoarea mărturie : „Gîndul dintîiu a fost să amîn din pricina surmenajului redactarea acestei lucrări, pînă pe la vîrsta de 50 de ani, rămînînd ca pînă atunci să adun fișe și materialul documentar și să-mi caut de sănătate. Cînd însă prin anul 1938 a început așa zisul război al nervilor, mi-am dat seama că «nu sînt vremile sub om, ci omul subt vremi» și atunci am hotărît să încep neîntîrziat această redactare, fie și sub forma unei prime versiuni, care ulterior să fie amplificată, dacă îmi va fi cu putință... De îndată ce această întîie versiune a fost gata, am început lucrul de amplificare tradus prin cele vreo două sute de pagini de «adaosuri», care dacă într-adevăr nu ajungeam la capătul puterilor mele fizice, trebuia să fie continuate încă într-un spor îndelung. Dar vine o vreme cînd mîna slută nu mai răspunde în tine, ca o clapă căreia i s-a rupt coarda, cînd gîndurile nu se mai adună pe firele intenției... Așa fiind lucrurile, munca trebuie întreruptă“ [1].

Există nu puține semne că, cel puțin în perioada redactării „sistemului“, scriitorul era animat de o mare încredere în valoarea intrinsecă a rezultatelor sale filozofice, ca și în puterea lor de incidență, dacă ar fi devenit cunoscute și acceptate, asupra desfășurării unor evenimente sociale de o covîrșitoare importanță. Ultimele pagini ale *Jurnalului* (încheiat, în mod semnificativ, cu puțin timp înainte de instaurarea dictaturii legionare și antonesciene) ni-l arată pe autor într-o stare de extremă fierbere lăuntrică, odată cu primele efecte catastrofale ale războiului dezlănțuit de marile puteri fasciste. Încă înainte, de-a lungul însemnărilor din săptămînile care au urmat declanșării războiului, înscriind o adevărată ieremiadă pe tema lipsei de intuiție reală din partea

[1] *Știința Substanței*, mss. dactilo, „Prefață“, p. 3.

Scanned with OKEN Scanner

contemporanilor săi a adevăratelor proporţii ale evenimentelor sau pur şi simplu pe tema incompetenţei şi lipsei de seriozitate a celor care aveau răspunderea ţării, Camil Petrescu se arăta ezitant dacă să se arunce în vîltoarea evenimentelor sau să se mulţumească a-şi privi travaliul filozofic *sub specie aeternitatis*: „De ce să mă amestec eu în acest puhoi care duce totul?“ — nota el la 17 septembrie 1939. „Dacă România va ieşi diminuată, dimpotrivă ar trebui să supravieţuiesc să-i asigur o glorie culturală cel puţin (presupunînd că într-adevăr sistemul meu de filozofie va fi un moment în devenirea substanţei)“. Convingerea noocratică în puterea suverană a inteligenţei se păstra însă intactă : „Cred azi că o anume cantitate de inteligenţă ar salva România, că în orice caz ar situa-o pe scara istoriei universale. Şi eu vreau asta“.

Cît de imensă era prezumţia cu privire la puterea modelatoare a unei filozofii autentice asupra cursului evenimentelor şi cît de sinceră era credinţa că metoda de gîndire elaborată în paginile manuscrisului său filozofic ar fi putut juca rolul unui veritabil act de „cataliză substanţială“, în tulburele vălmăşag al evenimentelor de după prăbuşirea Franţei, se vede şi din cuprinsul scrisorii adresată de Camil Petrescu, în acele luni fierbinţi ale anului 1940, către Grigore Gafencu, ministrul de externe al ţării, fostul său director la „Argus“. Amintindu-i marea sa răspundere („funcţia copleşitoare, de o importanţă istorică fără seamăn în trecutul nostru, pe care o îndeplineşti“) şi referindu-se la verificarea previziunilor formulate de el cu prilejul unei discuţii la operă, într-o seară de april a acelui an 1940, Camil Petrescu îi cerea cu deferenţă şi politeţe, dar nu fără o sugestie imperativă, să ia act de sprijinul decisiv al metodei sale de gîndire, spre a afla un drum de ieşire în labirintul inextricabil al evenimentelor : „Adevărul este că e vorba de o *metodă specială de descifrare logică*, la care am lucrat în ultimii 8 ani şi care face substanţa studiilor de filozofie pe care le-am făcut în acest deceniu... Această metodă specială de descifrare logică mi-a îngăduit ca încă în cursul primei săptămîni să-ţi expun — spre marea

Scanned with OKEN Scanner

d-tale surprindere — semnificația aproape exactă a marilor evenimente în curs" [1].

Ceea ce se cuvine să reținem este conștiința autorului cu privire la *vocația socială a întregii sale construcții teoretice*: oricît spațiu ar ocupa, în mod firesc, problemele de ontologie, epistemologie sau clasificare a istoriei, de-a lungul manuscrisului său filozofic, nu se poate ignora faptul că textul culminează într-o încercare de „axiologie istorică" și că își găsește în schița unei etici și a unei teorii a valorilor încununarea sa firească (este, de altfel, poate, și partea cea mai vie a „sistemului", dacă lăsăm deoparte multitudinea „adaosurilor").

Lucrarea, cuprinzînd peste 800 de pagini dactilografiate, a fost inițiată în anul 1938 și încheiată, în ceea ce autorul ei considera a fi o *primă versiune*, la 10 august 1940. Ea este divizată în șapte secțiuni, indicate în prima pagină a textului sub genericul „Conținut":

A. Ontologia concretului
B. Metoda substanțialistă
C. Cunoaștere. Ortologie. Substanța.
D. Ortologie generală
E. Ortogeneza
F. Anexa la ortogeneză (Istoria)
G. Teoria Valorilor. Etica. Noocrația.

Celor peste cinci sute de pagini ale textului propriu zis (un sumar amănunțit nu putem oferi aci) li se adaugă peste două sute de pagini de „adaosuri", compuse din texte autonome, de diferite dimensiuni, în legătură cu care autorul întrevedea două soluții: a fi intercalate la locul cuvenit, deci în cuprinsul textului (sub forma de note ?), sau a fi tipărite separat, indicîndu-se pasajul din text la care se raportează.

Textul este precedat de o scurtă „Prefață" (din care am citat înainte) și apare însoțit de asemenea de o „Notă Preliminară", scrisă cu creionul și redactată mult după

[1] Camil Petrescu, *Note zilnice* (1927—1940), București, Cartea românească, 1975, p. 158.

Scanned with OKEN Scanner

încheierea textului propriu-zis (după cum reiese din cuprinsul ei).

Titlul lucrării apare în diferite variante : *Filozofia Substanței*, *Doctrina Substanței*, dar autorul ne înștiința în prefață că le consideră improprii (ca și cel de *Totalitatea Științei despre Lume*), avertizîndu-ne că e vorba mai curînd de o „*Știință a Substanței*".

Ontologia concretului, prima parte a textului, cuprinde, pe marginea tezelor lui Bergson și Husserl, un examen critic al lor, care, oricîte incertitudini și echivocuri ar include în desfășurarea organizată a argumentelor, se întemeiază pe cîteva idei foarte solide. Decalajul între fluiditatea existenței și inevitabila ei solidificare prin inscripția logică în tiparele conceptelor i se pare autorului o intuiție a lui Bergson de o incontestabilă justețe : ceea ce nu poate însă accepta cu nici un chip este consecutiva devalorizare a „inteligenței" și estetizarea ilegitimă a filozofiei prin promovarea „intuiției" ca autentică metodă de cunoaștere. Lui Husserl i se reproșează neted „idealismul", reîntoarcerea la cogito-ul cartezian ca supremă instanță de instituire a lumii ; nu „conștiința transcendentală", obținută prin reducția fenomenologică, este adevărata temelie a lumii *(Urgrund der Welt)*, ci realitatea necesară, independentă de conștiință, este suprema instanță, cu care trebuie perpetuu confruntate actele intenționale ale conștiinței. Camil Petrescu era sedus de acuitatea analizelor epistemologice ale lui Husserl, dar va indica precis, chiar în cartea despre *Cunoaștere* din manuscris, dezacordul său fundamental : „...am gîndit o vreme să folosim, pentru acest plan al cunoașterii, integral fenomenologia lui Husserl, însă dificultățile sînt foarte mari în acest sens, căci obiectizarea lui Husserl este creație idealistă chiar dacă noema transcende percepția, pe cînd transcendența obiectului din zona realității necesare este pentru noi absolută..." [1].

Există în *Ontologia concretului*, ca și în multe alte părți ale lucrării, o critică pătrunzătoare a erorilor oricărui idealism filozofic, ca și ale materialismului mecanicist : absolutizarea uneia dintre dimensiunile existen-

[1] *Știința Substanței*, mss., p. 167.

Scanned with OKEN Scanner

ţei („cogito"-ul sau „raţiunea transcendentală", „voinţa", „credinţa" sau „iubirea", „cauzalitatea fizică" etc.) şi deducţia univocă a „restului" din premisa astfel fixată, duce la sacrificarea a ceea ce Camil Petrescu numeşte „omnivalenţa concretului". Profesiile de credinţă antiidealiste sînt numeroase şi am putea cita la întîmplare ; vorbind despre voinţa de a impune realului o altă ordine decît cea care îi este imanentă, subordonîndu-l puterii autotelice a conştiinţei, Camil Petrescu scria despre imaginile lucrurilor : „Voinţa din mine care este absolută, încearcă să le impuie o altă ordine decît cea în care se prezintă. Dar e în ele o ordine care rezistă voinţei mele absolute şi ceea ce rezistă unei voinţe absolute este desigur o realitate absolută" [1]. Stigmatizarea a ceea ce numeşte „perspectivismul absolutist" îl va conduce în mod firesc la dezavuarea ideii de „punct arhimedic" în filozofie, şi în genere a ideii de „sistem", cu pretenţii de explicare totalitară. Omnivalenţa concretului înseamnă imposibilitatea de a fixa un punct de plecare privilegiat, din care să fie dedus „logic" ansamblul realităţii, şi, dimpotrivă, posibilitatea de a reconstitui concretul, prin inferenţe adecvate, din orice punct al lui. Ideea este cît se poate de justă, şi ea coincide în întregime, de pildă, cu critica formulată de Lukács împotriva construcţiei logic-deductive a sistemului hegelian, prin situarea corelaţiei Sein = Nichts (Fiinţa = Nimicul), la baza întregii succesiuni a realităţii.

Cotitura hotărîtă spre *ontologie* este trăsătura cea mai frapantă a scrierii lui Camil Petrescu. Formula sa, aparent tautologică : „ceea ce există, există cu titlul cu care există" („Pot gîndi că soarele ar putea să meargă de la apus la răsărit, dar prin simpla gîndire nu pot împiedica soarele să meargă de la răsărit la apus"), cu adagiul, întemeiat pe principiul cauzalităţii : „orice schimbare de titlu de existenţă, trebuie motivată" [2], urmărea să impună *existenţa* şi puterea ei coercitivă ca instanţe filozofice su-

[1] *Ibid.*, p. 41.
[2] *Ibid.*, p. 49—50.

Scanned with OKEN Scanner

verane, detronînd raţiunea logică sau matematică[1] din aspiraţia lor milenară către supremele prerogative. Lupta împotriva „logicismului“ va fi un leit-motiv al întregii opere, şi dialectica hegeliană, în măsura în care intervertea raportul firesc între planul ontologic şi cel logic, prin preeminenţa celui din urmă, era cenzurată cu nu mai puţină energie decît logica tradiţională. Camil Petrescu se arăta gata să admită superioritatea materialismului dialectic asupra filozofiei hegeliene (căreia îi recunoştea dealtfel meritele), deşi în alte locuri el va identifica abuziv materialismul marxist cu un simplu determinism.

Cărţile următoare ale lucrării, cea intitulată „Metoda substanţialistă“ (din care există două variante, a doua mai cuprinzătoare şi mai elaborată) şi cea despre „Cunoaştere“, confirmă demersul iniţial. Dincolo de impreciziunile, inegalităţile şi repetiţiile obositoare ale textului[2], spectacolul intelectual este cel al unui gînditor animat de un instinct ontologic şi dialectic puternic, într-o luptă tenace cu primejdia ca bogăţia infinită de determinări a istoriei să fie sacrificată în favoarea ideii hegemonice de „metodă“ sau de model *logic*. Zbaterea sa pasionată este să ruineze ideea că ar putea exista o *metodă* universal valabilă, întemeiată pe un număr limitat de axiome şi categorii, prin intermediul căreia secretele realităţii ne-ar deveni instantaneu accesibile. Polemica împotriva metodologismului şi logicismului ni se pare unul dintre aspectele cele mai actuale ale gîndirii lui Camil Petrescu. Autorul *Ştiinţei Substanţei* va reveni mereu asupra unui postulat pe care îl va numi „postulatul actului“ (este chiar titlul unui subcapitol din cartea despre cunoaştere) : *„nici un act nu poate fi act imediat pentru el însuşi.* Cu alte cuvinte că nici un act nu se poate întoarce în mod absolut asupra lui însuşi“ (mîna

---

[1] Mai tîrziu, Camil Petrescu îşi va revizui opinia în ce priveşte filozofia şi cunoaşterea matematică, ajungînd însă la contradicţii greu solubile.

[2] Autorul nu părea străin de ele, deoarece scria chiar în prefaţă : „Textul este fără îndoială inegal, vor fi de asemeni foarte multe greşeli de transcriere la maşină şi poate că multe structuri regionale sînt improvizate în aşteptarea verificării“ (p. 4).

Scanned with OKEN Scanner

nu se poate cuprinde pe ea însăşi, omul nu se poate privi din afară de el etc.), avînd drept corolar în plan epistemologic propoziţiunea : „cunoaşterea nu se poate cunoaşte nemijlocit pe sine însăşi“ [1]. Era aici un mod de a afirma că secretul cunoaşterii nu poate fi descoperit în imanenţa formelor ei (teza kantiană), printr-un proces de pură introspecţie, deoarece actul cunoaşterii precede prin definiţie întoarcerea cognitivă asupra lui însuşi : cheia cunoaşterii nu poate fi descoperită decît în actul de cuprindere a realităţii, şi nu în autarhia formelor ei, după cum lumina o descoperim prin reflexul asupra obiectelor pe care cade (comparaţia îi aparţine lui Camil Petrescu).

Tocmai setea sa extraordinară de certitudine în cunoaştere şi voinţa intensă de a descoperi criteriile ei l-au făcut pe autorul *Ştiinţei Substanţei* atît de neîncrezător faţă de doctrinele care proclamau suveranitatea gîndirii şi absolutul ideilor : oricît de paradoxal ar părea pentru cei deprinşi a vedea în Camil Petrescu un idolatru al „absolutului“ şi „perfecţiunii ideilor“, leit-motivul întregului său text filozofic este cultul concretului şi al realităţii necesare, împotriva oricăror obsesii de „puritate mutilatoare“. Exigenţa sa centrală este *instalarea în istorie*, şi descifrarea în pura ei imanenţă a tendinţelor de dezvoltare.

Valoarea unei doctrine filozofice o oferă amplitudinea iniţiativelor ei de gîndire şi puterea de adecvare a principalelor ei concepte. Schelăria teoretică eşafodată laborios pe sute de pagini de către Camil Petrescu are, din acest punct de vedere, merite incontestabile. Cuplurile şi ansamblurile de concepte propuse : *esenţă-semnificaţie, sistem-ciclu-axă substanţială, evoluţie-devoluţie, perigetic-apogetic, evoluţie în subspecie-devenire substanţială*, sau, într-o formulare rezumativă, cvadrupla corelaţie : *realitate necesară-pol noosic, eu biologic-subiectivitate obiectivată*, urmăreau să imunizeze definitiv conştiinţa împotriva oricărei confuzii între gîndirea pragmatică sau logic-tautologică şi autentica gîndire concretă (cea numită „substanţială“) şi să instituie o reţea teore-

[1] *Ştiinţa Substanţei*, mss., p. 96.

tică suficient de flexibilă spre a îngădui apropierea adecvată de adevărata structură a realului.

Meritul său cel mai de seamă este poate de a fi căutat să elaboreze o teorie cuprinzătoare a creativității umane pe întreaga scară a istoriei. Conceptul de *substanță*, în accepția lui Camil Petrescu, are un sens bine distinct de cel curent, inclusiv de cel din filozofiile clasice : acolo înseamnă ceea ce este statornic în opoziție cu însușirile și stările variabile, esența neschimbătoare a fenomenelor (substanța infinită = Dumnezeu sau natură, la Spinoza, *res cogitans* și *res extensa* la Descartes etc.). *Substanța* este însă pentru Camil Petrescu *rezultatul în indefinită creștere al luptei noosului cunoscător* (inteligenței umane) *pentru dominarea realității necesare* (prin utilizarea adecvată de către noosul istoric a energiei cauzale), însumarea și totalizarea cuceririlor lui pe drumul progresiv către cucerirea libertății. Tensiunea libertate-necesitate, care joacă un rol capital și în structura filozofiei marxiste, este, în fond, și axa întregii reflecții teoretice a gînditorului român. Cartea despre *ortogeneză*, cea de a cincea în ordinea din manuscris, urmărește să definească liniile directoare ale unei asemenea creșteri spre polul libertății absolute, în timp ce cartea anterioară, intitulată *Ortologia*, analizase principalele forme de obiectivare ale cunoașterii substanțiale (știința, arta și tehnica).

Spre a înțelege mai bine modul de gîndire al lui Camil Petrescu este necesar să ne oprim și asupra unei alte particularități a lucrării sale : relația de strînsă interdependență între considerațiile de ontologie generală sau de epistemologie și filozofia sa a istoriei, inclusiv teoria valorilor și etica (cele din urmă expuse pe larg în ultima carte a manuscrisului). Polemica împotriva inducției pozitiviste și a deducției raționaliste, dar mai ales critica vehementă împotriva absolutizării logicii formale și a gîndirii metafizice, numite mereu, printr-o confuzie, explicabilă dacă ne raportăm la istoria termenului, „gîndire dialectică" (pornindu-se de la demnitatea supremă conferită „conceptului" de dialectica lui Socrate), sînt legate vizibil de insuficiența unor asemenea instrumente de gîndire pentru a explica fenomene de complexitatea vieții sociale sau a activității teleologice. Intuiția ascuțită că

Scanned with OKEN Scanner

fie și „viața" în sens pur biologic are o alcătuire care o face inaccesibilă procedeelor de gîndire mai sus denunțate, și cu atît mai mult că viața socială este un adevărat „complex de complexe" (pentru a folosi o definiție a lui Lukács), care nu poate fi cuprinsă cu simplele mijloace ale „intelectului", în înțelesul hegelian, o întîlnim la fiecare pas. Este momentul să spunem că ni se pare surprinzătoare ușurința cu care autorul *Științei Substanței* a alunecat peste *Logica* lui Hegel și mai ales peste valoarea capitală a distincției hegeliene între „intelect" și „rațiune" pentru propriul său efort de a deosebi gîndirea pur *logică* (în sensul de *formală*) de cea cu adevărat *concretă* (numită *substanțială*). Să fi fost „voința de preeminență" a lui Camil Petrescu atît de mare încît refuza să vadă cît de mult anticipa, pînă la coincidență, distincția lui Hegel între cunoașterea prin „intelect" și cea prin „rațiune" propria sa deosebire între „gîndirea dialectică" și cea „substanțială", sau să atribuim totul pur și simplu unui contact mult prea superficial cu opera lui Hegel ? Să deschidem *Enciclopedia științelor filozofice* a filozofului german și să citim : „...în gîndirea *intelectului, conținutul* este ***indiferent (gleichgültig)*** față de *forma* lui, în timp ce în cunoașterea *rațională*, adică în cunoașterea pe treapta conceptului, el *își produce din sine însuși* forma sa" [1]. Hegel face distincția profundă între meritul intelectului de a despărți accidentalul de esențial, determinînd astfel universalitatea unui particular dat, fără însă a reconstitui particularul dinăuntru, în geneza sa, cu multiplicitatea determinărilor sale singulare (avertizîndu-ne chiar, cum o va face, în alți termeni și Camil Petrescu, că „intelectul poate și, invers, să dea unei determinații unilaterale forma universalității și prin aceasta să devină contrarul *înțelegerii umane sănătoase*" [2]) și adevărata *concepere (Begreifen)*, cea a *rațiunii*, în care universalul „se adună" din particularizare și menține un contact neîntrerupt cu singularitatea obiectului, fuzionînd intim cu mulțimea determinărilor lui.

---

[1] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia Științelor Filozofice, Partea a treia, Filozofia Spiritului*, București, Edit. Academiei, 1966, p. 296.

[2] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Oricărui observator atent nu-i poate scăpa faptul că efortul lui Camil Petrescu de a întregi cunoașterea „esențelor" prin cea a „semnificațiilor", polemica sa perpetuă împotriva ideii de „perfecție" în favoarea celei de „adecvare", afirmația sa revelatoare din cartea dedicată „Metodei substanțialiste" că dincolo de judecățile analitice a priori ale lui Kant și de legile esențialității husserliene se află „cazul gîndirii concrete al cărei criteriu nu este universalitatea și necesitatea apriorică, ci adecvarea și substanțialitatea" [1], reiterează în esență marea faptă filozofică a lui Hegel de a fi întregit activitatea intelectului prin cea a rațiunii.

Există în manuscrisul lui Camil Petrescu unul sau două pasaje în care el însuși face apel explicit la critica hegeliană a intelectului *(Verstand)*, ceea ce dovedește că problema nu îi era cu totul necunoscută [2], dar nu rareori referințele la Hegel sînt făcute cu o condescendență nejustificată, gîndirea filozofului german fiind anexată, pur și simplu, celei „dialectice" (în sensul peiorativ amintit) și opusă „gîndirii concrete".

Meritul lui Camil Petrescu rămîne de a fi afirmat energic *primordialitatea realității necesare față de polul cunoscător*, depășind astfel implicit și idealismul hegelian.

Cartea despre cunoaștere va pune în mod firesc un accent energic pe ideea de prezență în actul cognitiv și autorul va polemiza chiar cu faimoasa teză a lui Croce despre identitatea *cunoștință-expresie* (pe care o împărtășise cîndva el însuși), subliniind pe bună dreptate că *intensitatea viziunii* poate depăși capacitatea de expresie. El distinge percepția și gîndirea de viziunea originară, oprindu-se asupra efortului extraordinar al actului de adecvare. „Ortologia" sa (termenul pare a fi fost împrumutat gîndirii stoice : *orthos logos* desemnează *rațiunea dreaptă*, legea cea mai înaltă inerentă zeilor și oameni-

---

[1] *Știința Substanței*, mss., p. 513.

[2] *Ibid.*, p. 461, unde trimite la „Logica din Jena, p. 47", pe baza unei note a lui Hegel din *Fenomenologia spiritului*, citată de C. P. în traducere franceză.

lor [1]) va fi consacrată dealtfel dialecticii specifice a actelor de obiectivare prin expresie, deosebind mereu expresia curentă și actele de gîndire cotidiană de expresia adecvată și adevărata gîndire științifică (sau între ponciful literar și adevărata expresie artistică). Mărginirea prin „individuație" este recunoscută ca o lege a subiectului cunoscător (orice act de cunoaștere va fi așadar „sub condiția istorică"), dar marele efort al cunoașterii adecvate este tocmai depășirea perpetuă a unei asemenea limite și ridicarea prin obiectivare progresivă la treapta universalității. Observațiile cu privire la mijloacele utilizate de subiectul cognitiv pentru a corecta limitele individuației și a acoperi „unghiurile moarte" ale percepției : prelungirea simțurilor prin tehnică, transferul de intuiții esențiale, sub condiția adecvării etc. sînt pertinente și demonstrează o solidă poziție în problemele de epistemologie.

Cît de mari erau însă ambițiile lui Camil Petrescu chiar în soluționarea vastelor probleme metafizice se vede din faptul că în cartea despre „Ortogeneză" el va propune o schemă a devenirii universale, menită în intenția sa să depășească deopotrivă determinismul mecanicist sau fizicalismul raționalist și finalismul criptoteologic. Ca mai peste tot, dincolo de formulările pripite, de incertitudini și confuzii, trebuie să scoatem la iveală intuițiile profunde și originalitatea inițiativelor de gîndire. Prin una din tezele sale gnoseologice cardinale : „experiențele apogetice sînt criteriul celor perigetice, și nu invers", Camil Petrescu afirmase ideea foarte justă că fără cuprinderea totalității și a „complexelor de complexe", adică a devenirii cu ierarhiile ei de semnificații, orice generalizare, clădită pe o bază fragmentară, ajunge în impas.

El anticipa tendința de gîndire foarte modernă de a dezabsolutiza noțiunile de *lege* și *necesitate* : excepțiile și anomaliile nu anulează legile, ci le circumstanțiază și relativizează ; legea trebuie identificată mai curînd cu o *tendință* din imanența realității, în neîntreruptă încru-

[1] *Philosophisches Wörterbuch*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1965, p. 438.

cișare cu alte tendințe, decît cu un adevăr absolut. Camil Petrescu se întîlnea prin asemenea preocupări cu tezele ulterioare ale unor gînditori atît de opuși ca Georg Lukács sau Karl A. Popper. Există dealtfel, la un moment dat, în lucrarea sa, pagini de critică pătrunzătoare împotriva metodei folosite de P. A. Sorokin în cartea *Les doctrines sociologiques contemporaines* pentru examenul diferitelor teorii sociologice : imposibilitatea de a *explica* totalitatea fenomenelor din viața socială printr-*un factor* era criteriul folosit de Sorokin pentru a denunța insuficiența diferitelor teorii sociologice, în timp ce Camil Petrescu învedera însăși precaritatea ideii de „explicație", în sensul folosit de Sorokin, arătînd că în absența unei cuprinderi a întregului și a structurii lui reale orice idee de „explicație" este un anacronism pozitivist. Aici apare și polemica foarte îndreptățită împotriva tezei scientiste că „obiectivitatea" în științele sociale ar fi echivalentă cu „suspendarea judecății de valoare" : Camil Petrescu va arăta (cu deosebire în ultima carte a lucrării, cea dedicată eticii și teoriei valorilor) că orice activitate în cîmpul vieții sociale reprezintă o *valoare* și doar o tristă prejudecată mai poate întreține iluzia că viața socială ar putea fi investigată în absența unui *criteriu de valoare*.

Nu vrem să ascundem că, deși miezul gîndirii ni se pare cu totul valabil, modul de expresie al ideilor și chiar articularea lor în desfășurarea raționamentelor pot crea impresia unui secret finalism în substanțialismul lui Camil Petrescu. Este fără îndoială un merit al său de a fi unificat considerațiile de filozofie a naturii și cele de filozofie a vieții sociale, descoperind principii comune și evitînd sugestia că ar putea fi vorba de o discontinuitate absolută între cele două planuri. Cînd însă ni se vorbește de prezența „noos-ului latent" într-un proces ca geneza vieții sau cînd fenomene pur biologice ca apariția „indiviziei pluricelulare" sînt privite drept instrumente ale *noos*-ului spre a se elibera de jocul „orb" al cauzalității mecanice, ne găsim în fața unei extrapolări nelegitime a categoriei de activitate teleologică în cîmpul naturii organice (ceea ce este, evident, un contra-sens) și se poate inculca ideea că evoluția universală, începînd

Scanned with OKEN Scanner

cu natura anorganică pînă la viaţa socială, este guvernată de o *cauză finală*: principiul substanţei (în accepţia de libertate progresiv cucerită, de „substanţializare continuă", pe care, *în fond*, Camil Petrescu o considera, de astă dată cu adîncă îndreptăţire, un produs istoric laborios, în relaţie perpetuă cu imperativele cauzalităţii obiective [1]). Există pe de altă parte primejdia unui abuz de analogii între sfera biologicului şi cea a socialului, autorul fiind încă departe de a cuprinde în adevărata lor amploare problemele unei ontologii specifice a socialului (el face frecvent apel la cîteva cărţi de biologie ale unor autori ca Brachet, A. Collin etc.).

Discriminarea în evoluţia universală, cu specială aplicaţie la viaţa socială, a două itinerarii : unul al creaţiei continue, menită să sporească libertatea (concept valabil exclusiv în sfera vieţii umane), îndreptat aşadar către „polul noosic" al libertăţii şi numit *devolutiv* sau *substanţial*, şi unul menit să conserve şi să protejeze achiziţiile cucerite, numit *evolutiv* sau *ciclic*, este o idee interesantă, care nu este lipsită de analogii, după părerea noastră, cu o distincţie fundamentală operată de Lukács în ultimele sale scrieri : cea între activitatea şi produsele „speţei pentru sine" *(Gattungsmässigkeit für sich)* şi cele ale „speţei în sine" *(Gattungsmässigkeit an sich)*.

Să ne oprim aici doar asupra consecinţelor distincţiei între cele două itinerarii în planul teoriei valorilor. O dată ce concepe viaţa socială ca un ansamblu de struc-

---

[1] Spre a ilustra modul său de gîndire, să citäm un pasaj din cartea despre „Ortogeneză", chiar dacă termenii folosiţi aici îi vom explicita abia mai tîrziu : „...noosul istoric în orice întîmplare, nu e mai la adăpost de condiţiile cosmice, decît un navigator pe oceane furtunoase. El poate dispărea în orice clipă înghiţit de cicloane şi la fel formele superioare ale vieţii sînt în voia întîmplărilor istorice. E copilul părăsit în ploaie şi frig, noaptea în plină stradă, năpădit de revărsare. Va dispare ? Poate că de nenumărate ori pînă acum a dispărut, poate că de nenumărate ori devoluţia a reînceput cu evoluţia corpului substanţial, cu nenumăratele evoluţii în subspecie... adică a dispărut cu linia substanţială şi cu linia de schimb — tocmai, cînd cine ştie, *mai avea puţin pînă la libertatea absolută*... (s.n. — *N.T.*)". *Ştiinţa Substanţei*, „Ortogeneza", mss., p. 264.

turi ordonate între cei doi poli : polul necesității și cel al libertății, Camil Petrescu introduce inevitabil ideea de *ierarhie*. Valorile din josul scării, numite *istorice* sau *regulative*, au misiunea să protejeze și să sprijine pe cele din susul scării, numite substanțiale. Este fără îndoială un merit al său de a fi văzut în *obiectivare*, în actul de depășire a subiectivității strict individuale, cu jocul intereselor ei, cheia procesului de „substanțializare" a istoriei. Fără a se referi explicit la conceptul artistotelic al omului ca *zoon politikon*, este sigur că pentru autorul *Științei Substanței* nu individul izolat, robinsonian, ci individul ca *ființă socială* este adevăratul subiect al istoriei. Ar fi suficient să trimitem la considerațiile din micul capitol *Eros*, aflat în cartea despre noocrație și teoria valorilor, spre a vedea cît de just și de personal gîndea Camil Petrescu. Este dealtfel un exemplu ales aproape la întîmplare, deoarece s-ar mai fi putut cita multe altele similare. Eroticul devine cu adevărat o *valoare* doar atunci cînd nu numai atracția pur fiziologică, dar și „sentimentul", expresie a purei dorințe, sînt depășite în favoarea unor însușiri ca loialitatea, delicatețea, atenția, dorința de a provoca bucurii și voluptate („nu de a primi, cum este în faza primară") : „Abia după saturație, adică după epuizarea unui termen mai lung al dorinței, după ce i-a dispărut obiectul biologic, începe adevărata poezie dintre cei îndrăgostiți și fără îndoială că atunci cînd doi soți inteligenți se întîlnesc printr-o conjunctură favorabilă, viața de familie trebuie să fie una dintre cele mai reale modalități ale poeziei" [1]. Era pentru Camil Petrescu un prilej de a face procesul „sentimentului", ca expresie a pornirilor strict individuale, și de a elogia ieșirea din subiectivitate ca semn al „polarizării noocrate". Subiectivismul era declarat „imperiul bestialității" și absolutizarea individului, smuls din contextul activității sale istorice, drept „demoniacul istoriei" [2]. Amorul se verifică în mod real abia în „a doua fază", după satisfacerea acțiunii imperioase a „sentimentului" (cu accepția de mai sus), deci după încheierea

[1] *Op. cit.*, p. 371.
[2] *Ibidem*, p. 369.

Scanned with OKEN Scanner

ciclului: dorință-satisfacție-saturație-dezgust, cînd intră în joc valorile etice propriu-zise : loialitatea, datoria, spiritul de sacrificiu etc., deci cînd „sentimentul" se intelectualizează și se durabilizează.

Primatul colectivității (inclusiv al națiunii) asupra individului era pentru Camil Petrescu o certitudine, nu însă pentru că ar fi fost înclinat să desconsidere drepturile imprescriptibile ale individului, ci deoarece era conștient că auto-afirmarea lui nu ar fi cu putință fără a cultiva sistematic valorile istorice și de relație ale colectivității. În seria celor cinci „instincte" pe care le distingea (termenul ne apare evident impropriu, obligîndu-ne să-i conferim un sens cu totul figurat) : de conservare, de perpetuare, de afirmare a eu-lui, de asociație și de obiectivare, prioritatea era acordată fără șovăire celor două din urmă. Nu samaritenismul, expresie a bunătății cu orizont pur individual, ci sensibilitatea pentru valorile superioare ale colectivității, cele care afectează destinul *speței umane*, era criteriul etic fundamental. Ceea ce „ortogeneza" sa numise „implicațiile sincrete", adică relația de dependență cu caracter de subordonare a structurilor inferioare față de cele superioare în diferitele eșaloane ale vieții sociale, își găsea astfel o aplicație pe deplin valabilă în cîmpul eticii.

Filozofia politică a lui Camil Petrescu, expusă în ultima carte a manuscrisului său, este un amestec *sui generis* de luciditate, profunzime și naivitate. Considerațiile sale, nu numai ingenioase și originale, dar și adînci, sintetizînd experiența socială și politică de peste două decenii a unui participant foarte lucid la evenimentele românești și europene, poartă simultan sigiliul vechii sale convingeri despre funcția hegemonică a intelectualității în viața socială. Ele se vor bineînțeles simpla urmare logică a distincțiilor din ortogeneza, ortologia și gnoseologia sa, între vederea „bunului simț", cea „dialectică" și cea „concretă". Întrebarea legitimă este cum a ajuns Camil Petrescu să rezerve doar intelectualului superior, în speță *geniului*, accesul la vederea concretă și substanțială, refuzînd-o implicit sau explicit tuturor celorlalte categorii sociale (numite adeseori condescendent „mulțimile dialectice") ? Fără îndoială, observațiile sale cu

Scanned with OKEN Scanner

privire la mecanismele inegalității sociale și mai ales cele despre nevoia de transfigurare ideologică, cu pretenții de justificare obiectivă, chiar a actelor individuale sau politice abjecte, sînt de o rară pătrundere : să amintim doar aci critica „selecțiunii inverse“ ca metodă de a asigura preponderența intereselor egoiste ale unui grup social restrîns asupra tuturor celorlalte, sau analiza „dislocării psihologice“ ca metodă de a sugestiona masele, prin substituirea abilă a unor reprezentări false (a unor *idola mentis)* motivelor reale de acțiune. Puțini au întrevăzut cu atîta acuitate condiția tragică a intelectualului într-o societate clădită pe legea junglei și deplorabilele mecanisme de aservire a lui intereselor unor grupuri sociale minoritare (cînd nu este vorba pur și simplu de *complicitate* și aici Camil Petrescu recunoștea că „regimurile de stînga au dreptate“ [1]) ; după cum nimeni nu a întreprins la noi o acțiune atît de energică spre a anula diferitele prejudecăți care înconjoară figura intelectualului, cu scopul interesat de a-l menține într-o stare de marginalitate socială, dacă nu de-a dreptul pentru a-i crea reputația de puerilitate politică, de la separația ilegitimă între „practic“ și „teoretic“, cu intenția de a acredita ideea unei pretinse abulii a intelectualului, și pînă la denunțarea lui ca „sectar“, „imposibil“ sau „pătimaș“, prin caracterul excesiv al vederilor sale. Ar fi absurd să-i reproșăm autorului elogiul adus intelectualității și funcției ei incomensurabile în viața socială, astăzi cînd ideea de „știință“ în conducerea societății s-a impus în mod definitiv. Nimeni, și cu atît mai puțin intelectualii, nu pot rămîne insensibili la procesul făcut de *Știința Substanței* împotriva *irodismului* (formulă nespus de expresivă) față de cei care prin clarviziunea lor pot pune în primejdie organizările sociale clădite pe uzurparea egoistă a puterii politice. Camil Petrescu merită toată recunoștința noastră pentru penetrația cu care a analizat „fiziologia“ specifică a muncii intelectuale, pentru refuzul său programatic de a admite criteriul profitului comercial în judecarea produselor intelectuale, specific acelui „capitalism lacom și lipsit de scrupule“, pe care nu

[1] *Ibidem*, p. 375.

Scanned with OKEN Scanner

înceta să-l denunțe, pentru elogiul admirabil adus eroismului ca semn al adevăratului act ortologic în creație, prin neconformismul lui congenital. El a înțeles totodată foarte bine că premisa oricărui act intelectual este de ordin *moral*, că fără onestitate, seriozitate și curaj, adevărata cunoaștere nu este cu putință, și putea să scrie astfel cu vizibilă adresă polemică : „Personal, în toate judecățile pe care le-am format despre oameni, am făcut din eroare semnul pathognomic al lipsei de caracter. Servilismul intelectual e cauza tuturor erorilor“ [1].

De ce considerăm totuși că teoreticianul noocrației a comis o eroare făcînd din intelectualitate, ca însușire, valoarea supremă în piramida axiologică, identificînd-o pur și simplu cu *substanța*, și din intelectualitate, ca pătură socială, în speță din „genii“, ca singurii purtători adevărați ai „fluxului noosic“, forța istorică destinată să conducă în mod hegemonic viața socială ? Răspunsul nostru este simplu : valoarea fundamentală în ierarhia axiologică, *substanța* în sensul lui Camil Petrescu nu poate fi inteligența, ci ideea de *umanitate*. Zestrea de însușiri a lui *homo humanus*, ea însăși un produs istoric în perpetuă devenire, este mult mai cuprinzătoare decît sfera „instinctului de cunoaștere“ și a activității intelectuale. Structura numită *humanitas* este un complex de însușiri (coborînd pînă în straturile cele mai adînci ale sensibilității și urcînd pînă la activitatea cognitivă sau etică), articulate pe o multiplicitate de planuri (economic, politic, juridic, științific etc.) și în interiorul căruia inteligența are o funcție esențială, dar totuși subordonată. Camil Petrescu confundă evident aici planul „rațiunii pure“ și cel al „rațiunii practice“ (spre a ne exprima în termeni kantieni), uitînd că descoperirile inteligenței pure sînt valorificate în funcție de un *criteriu*, care nu poate fi altul decît umanitatea lui *homo humanus*. Valoarea noosică este consubstanțială ideii de *humanitas*, dar cea din urmă este valoarea supraordonată.

Consecințele în plan sociologic ale unei asemenea poziții teoretice ni se par considerabile. Sînt cunoscute contradicțiile fără ieșire la care a ajuns gîndirea politică a

---

[1] *Op. cit.*, p. 407.

Scanned with OKEN Scanner

lui Camil Petrescu, după experienţele inaugurate de publicaţia sa „Săptămîna muncii intelectuale şi artistice“ : ideea că intelectualitatea, ca pătură socială (de a cărei neomogenitate şi, pe alt plan, versatilitate, s-a convins el însuşi) ar putea cuceri ea singură puterea politică i-a apărut treptat ca o himeră absolută, iar asupra modalităţilor efective ca, după cucerirea puterii de către un alt grup social, să i se încredinţeze o funcţie hegemonică în stat, gîndirea sa mărturiseşte în plan practic o perplexitate fără soluţie.

Obstinaţia în favoarea „noocraţiei“ merită totuşi întreaga atenţie. Se poate spune cu certitudine că problema revoluţiei a jucat un rol central de-a lungul întregului itinerar intelectual al lui Camil Petrescu. Am indicat în altă parte contribuţia pe care manuscrisul filozofic inedit o oferă la elucidarea atitudinii lui Camil Petrescu faţă de marii protagonişti ai revoluţiei franceze : dezavuarea simultană a Girondinilor, a Hébertiştilor şi a lui Robespierre, pe fondul elogiului necondiţionat adus lui Danton [1]. Cauzele reale ale unei asemenea opţiuni nu au fost însă, pînă acum, scoase cu adevărat la iveală [2]. Convingerea noastră, formulată aici cu titlu de ipoteză, este că autorul lui *Danton* a fost sensibil influenţat, în concepţia sa asupra istoriei, de ecourile revoluţiei socialiste din octombrie. Spre a întemeia mai amănunţit o asemenea ipoteză ar fi necesară o incursiune largă în publicistica lui Camil Petrescu, pe care nu ne-o putem îngădui aici. Ar fi suficient să spunem că în unul din ultimele numere ale „Săptămînii muncii intelectuale...“ (1924) [3] se află un text, intitulat *„Patul lui Procust şi viaţa“*, unde analiza evenimentelor revoluţionare este formulată în termeni cvasi-identici cu reproşurile severe

---

[1] *Substanţialismul lui Camil Petrescu*, în vol. cit. p. 307—309.

[2] O primă încercare, desigur imperfectă, în studiul nostru mai vechi din vol. *Probleme ale literaturii de evocare istorică*, Espla, 1954.

[3] „Săptămîna muncii intelectuale şi artistice“ (25 ian. 1924) ; textul este semnat „Radical“, dar ni se pare sigur că el aparţinea lui Camil Petrescu.

Scanned with OKEN Scanner

aduse de Danton, în piesă, politicii preconizate de Robespierre şi de Saint-Just (metafora „patului lui Procust", utilizată acolo pentru a ilustra preeminenţa „ideii" asupra vieţii reapare în cuvintele lui Danton din piesă: „Nu măsura poporul francez cu patul ideilor tale... Robespierre... Nu e destul ca să ai o noapte de insomnie şi să faci un plan pentru fericirea societăţii ! Tu tragi linii ca un inginer... Dacă ţi se pare că nu ai tras destule, mai chemi şi pe Saint-Just. Dar viaţa nu merge în cămaşa de forţă a socotelilor voastre..."). Cu toate accentele de caldă compasiune din „Cuvîntul liber" (1925), faţă de martirajul deţinuţilor comunişti în închisorile regimului, şi în special faţă de Alexandru Dobrogeanu-Gherea, şi cu toată dorinţa de a arunca punţi între mişcarea „noocrată" şi cea socialistă, de care îl apropia acerba critică a sistemului capitalist (sub condiţia ca hegemonia să o aibă „confederaţia muncitorilor intelectuali" !), ni se pare evident că reacţia sa faţă de desfăşurarea revoluţiei proletare a fost tot mai mult cea a unei conştiinţe traumatizate şi adeseori încărcate de prejudecăţi. Paginile finale din cartea despre noocraţie, aflată în *Ştiinţa Substanţei*, explicitează conceptul de „revoluţie noocrată", făcînd un elogiu ideii de revoluţie *moderată*, „neperfectă", singura care ar fi adecvată concretului, cu multiplicitatea tendinţelor lui, şi care ar putea împiedica „excesele dialectice".

A rămas pentru mulţi o enigmă procesul de involuţie traversat de Camil Petrescu de la aura de simpatie cu care este înconjurată în *Jocul ielelor* figura *iacobinului* Gelu Ruscanu la stigmatizarea lui Robespierre şi elogiul adus lui Danton în piesa *Danton*. Pe fondul celor spuse mai sus, lucrurile capătă o explicaţie cuprinzătoare şi un înţeles mai adînc, implantate în întreaga sa filozofie a istoriei. Simplul gest de a compune un monumental „roman dramatic" dedicat revoluţiei franceze şi principalelor ei figuri ne arată dorinţa scriitorului de a se confrunta cu „ecuaţiile mai complicate ale istoriei" şi de a oferi răspunsul *său* întrebărilor arzătoare ale momentului. El măsoară anvergura personalităţii lui Camil Petrescu. Limitele concepţiei sale coboară adînc în antinomiile epocii, pe un plan care depăşeşte cu mult cel strict naţio-

Scanned with OKEN Scanner

nal. Să spunem aici că, în momentul cînd scriitorul român redacta *Danton*, controversa în jurul faimoasei alternative asupra căilor revoluției burgheze franceze : Danton sau Robespierre, reizbucnise cu o intensitate crescîndă în istoriografia franceză. Tentativa impresionantă a lui Albert Mathiez de a reabilita integral și de a glorifica aproape fără rezerve figura lui Robespierre, însoțită de ciclul de lucrări dedicate acuzării lui Danton (*Danton et la Paix*, *Autour de Danton* etc.) a avut efecte adînci. Reacțiilor favorabile lui Danton, marcate de cartea germanului Hermann Wendel din 1930 (amintită și de Camil Petrescu în *Notele zilnice)* și mai ales de cea a lui Louis Barthou din 1932, le-au urmat studiul profund al lui Georges Lefebvre *Sur Danton,* din același an 1932, reprodus în volumul ***Etudes sur la Révolution Française*** (1954), unde este exprimată o poziție extrem de nuanțată față de litigiul celor două părți în cauză, și lucrările lui Albert Soboul, dedicate în special rolului sans-culoților în revoluție. Vechea poziție prodantonistă, ilustrată nu numai de cartea lui Louis Madelin, dar și de *Istoria politică a revoluției franceze* a lui A. Aulard, care l-au inspirat probabil și pe Camil Petrescu, era iremediabil clătinată. O anume unilateralitate a lui Mathiez — fin corectată de Lefebvre — în atitudinea sa integral negativă la adresa lui Danton, provocată de fanatismul său robespierrist, nu trebuie să ne ascundă fondul problemei : o metamorfoză profundă s-a produs în viziunea asupra revoluției franceze cultivată de istoriografia ultimelor decenii, nu fără o directă legătură cu experiențele social-politice ale primului război mondial și mai ales ale Revoluției socialiste din octombrie (G. Lefebvre a arătat, de pildă, cît de mult au contribuit la radicalizarea în sens invers a pozițiilor lui Aulard și Mathiez față de problema Danton-Robespierre ecourile revoluției sovietice [1]).

[1] Georges Lefebvre, *Etudes sur la Révolution Française* (Presses Universitaires de France, 1954), p. 17. Se pot consulta de asemenea : A. Aulard, ***Histoire politique de la révolution française*** (Armand Colin, Paris, 1903) ; **Albert Mathiez, *Revoluția franceză*** (trad. rom. Biblioteca socialistă, București, 1946) ; *Danton et la Paix* (Paris, La Renaissance du Livre, 1919) ; *Autour de Danton* (Payot, Paris, 1926) ; Albert Soboul, *La Révolution française* (Editions Sociales, Paris, 1948).

Scanned with OKEN Scanner

Exista fără îndoială în Camil Petrescu, în perioada 1920—1945, un scepticism adînc față de ideea că emanciparea maselor, pe calea unei democrații revoluționare, ar aduce cu sine și condițiile unei eliberări a valorilor intelectuale. El năzuia cu ardoare către instaurarea unui autotelism al activității intelectuale, era conștient că un asemenea proces nu se poate înfăptui într-un vid social (prin pasivitatea tuturor celorlalte categorii), dar nu întrezărea legătura necesară între eliberarea muncii intelectuale din starea de eteronomie vinovată și propulsiunea unor forțe sociale interesate vital să promoveze cunoașterea autonomă și suveranitatea travaliului rațiunii. Argumentul său că intelectualitatea putea fi ulcerată nu numai de „Carybda șovinistă", dar și de „Scylla socialistă", deoarece intelectualii erau suspectați, „și pe drept cuvînt", cum recunoștea, în mod surprinzător, el însuși, de către muncitori, se întemeia pe contingențe istorice precise, dar sub raport strict teoretic, deci în planul unde voia să situeze cu adevărat discuția, era departe de a avea puterea de convingere scontată. Refuzul său de a admite instrumentalizarea muncii intelectuale apare cu totul legitim și comprehensibil ; eliberarea ei de servituțile regimului capitalist (nici unul dintre scriitorii români nu le-a incriminat cu atîta vigoare cum a făcut-o Camil Petrescu), și instaurarea *posibilității* de a-și afirma autonomia, nu erau însă cu putință fără a îmbrățișa cauza acelor largi pături sociale, a căror existență omenească este condiționată *sine qua non* de abolirea sistemului capitalist. Aprehensiunile autorului *Tezelor și antitezelor* cu privire la posibilitatea unor noi servituți intelectuale, prin instaurarea unui alt tip de societate, nu ar fi putut fi neutralizate decît dacă ar fi acceptat deopotrivă ideea că *blocajele* la care apar supuse actele superioare de cunoaștere sînt condiționate de interesele egoiste ale unor grupuri sociale determinate (deci că înlăturarea unor asemenea blocaje este legată de răsturnarea puterii acestor grupuri), dar și corolarul ei firesc : intelectualizarea tot mai cuprinzătoare a lumii, pe care o preconiza noocrația lui Camil Petrescu, nu era cu putință decît prin instaurarea unei *democrații integrale* în viața socială, capabile să elibereze „actele ortologice

Scanned with OKEN Scanner

ale creației intelectuale" de vechile servituți și în același timp să le stimuleze pînă la proporții nebănuite.

Tocmai conjunctul între intelectualizarea progresivă a lumii și expansiunea democrației revoluționare pe plan social îi scăpa lui Camil Petrescu. Prejudecățile sale erau aici foarte tenace și egotismul intelectualității era împins la extrem, pînă la a tăgădui imensei majorități a oamenilor posesiunea adevăratei *humanitas* și a o rezerva, cu sensul restrictiv de intelectualitate, exclusiv „geniilor", adică intelectualilor superiori : „A nu fi geniu este deci o deficiență", — scria el cu o certitudine dezarmantă în *Știința Substanței*, — „aceasta se uită cînd se vorbește de drama lumii moderne. Această dramă este reală pentru că imensa majoritate a omenirii este deficientă față de conceptul om și acționează fără să ție socoteală de această deficiență, adică fără să ție socoteală că imensa majoritate a oamenilor sînt exemplare nereușite, pe care istoria în elanul ei orb le creează la nesfîrșit în nădejdea noosică a unei conjuncturi favorabile" [1]. Obiectivitatea ne cere să menționăm că, în același timp, autorul manuscrisului filozofic polemiza cu „romantismul naiv" al concepției despre geniu ca reprezentant al unei „alte spețe" sau ca „supra-om" (deci cu tradiționala înțelegere aristocratică a lucrurilor) : el îl identifica pur și simplu cu *omul* în sensul plenar al cuvîntului, asemuindu-l cu „sămînța" din care crește „pomul substanțial", bine distinctă de „numărul imens al frunzelor" [2], adică de majoritatea imensă a indivizilor (geniul ar fi deci mai curînd un „infra-om", cel care lasă liber „fluxul noosic", spre deosebire de cei care îl înăbușe, prin specializare sau îngustime) ; comparația era posibilă însă numai datorită sinonimiei între ideea de *om* și cea de intelectualitate superioară. Dacă ar fi să ne întrebăm mai departe asupra originilor mefienței față de credo-ul *democrației*, ar trebui să evocăm poate și dezamăgirile scriitorului în propria sa activitate politică, și în primul rînd experiența candidaturii sale eșuate la alegerile parlamentare din 1921, în Banat ; el va reveni nu o dată asupra ideii că

[1] *Știința Substanței*, mss., p. 405.
[2] *Ibidem*.

masele „pot fi foarte ușor sugestionate după metoda prestidigitatorului, adică după metoda dislocării psihologice“ [1], atitudine în care se întîlnește pe deplin cu Danton, din episodul judecării la Tribunalul revoluționar, cel real și cel din propria sa piesă.

Ar fi însă cu totul nedrept să trecem peste experiențele istorice reale care nutreau vederile sceptice ale lui Camil Petrescu cu privire la gradul de maturitate politică al maselor și la viitorul politic al democrației. Nu este cîtuși de puțin în intenția noastră să cădem într-un soi de demagogie populistă, ignorînd resorturile reale ale argumentației sale. Spectacolul amar al manipulării opiniei publice, prin intermediul presei de mare tiraj, dirijată din umbră de interesele marelui capital, juca un rol deloc neglijabil în geneza scepticismului său. Ușurința cu care masele puteau fi sugestionate, lăsîndu-și conștiința dominată de iluzii, prejudecăți și tot soiul de *idola mentis*, nu putea să nu-i dea de gîndit. Dezamăgirea cruntă pe care i-o provoca parlamentarismul epocii era extrapolată într-o radicală punere sub semnul întrebării a instituțiilor parlamentare ca atare. Noocrația îi apărea ca singura alternativă valabilă în confruntarea cu eșecul democrației burgheze și al parlamentarismului burghez. Utopia unei „dictaturi a muncii intelectuale“ era și strigătul de lucidă amărăciune al unei conștiințe ultragiate de filistinismul și mărginirea atîtor conștiințe, mistificate de manipularea insidioasă la care erau supuse sub regimul „democrației de massă“ (conceptul de *Massendemokratie* va fi utilizat cîteva decenii mai tîrziu de reprezentanții „școlii de la Frankfurt“, pentru a caracteriza polemic opinia publică manipulată a „societăților de consum“).

Cheia problemei, sub raport filozofic, se află, după cum am încercat să arătăm mai sus, în concepția asupra căilor de *umanizare* a lumii. Georg Lukács a revenit nu o dată asupra ideii că etica adevărată trebuie să-și ia ca punct de sprijin teza lui Goethe formulată în unul din aforismele sale : omul cel mai neînsemnat poate fi complet, deci desăvîrșirea etică a omului, completitudinea lui,

[1] *Ibidem*, p. 395.

nu depind de talente sau de însuşiri spirituale speciale ; Lukács observa că, într-un anume sens, şi etica stoică şi cea epicureică au fost morale aristocratice, deoarece nu era dat oricărui om să poată fi un înţelept stoic sau epicureic [1]. Ni se pare a descoperi aici formula unei morale democratice în deplina ei consecvenţă. Camil Petrescu putea combate himera egalitarismului, scriind că „a atribui oricărui individ o facultate de cunoaştere egală cu a geniului este a face o metafizică inadmisibilă“ [2], spre a revendica prerogativele intelectualităţii ca pătură socială, dar este clar că morala democratică nu se suprapune cu egalitarismul : ea presupune libertatea de autoafirmare a fiecărui individ, în funcţie de însuşirile sale, nu însă egalitarismul intelectual.

Subordonînd justiţia socială ideii de „noocraţie“, cu sensul de hegemonie a intelectualităţii, Camil Petrescu inversa datele reale ale problemei : făcînd din cunoaştere şi intelectualitate ca însuşire valori-scop, el nu ţinea seama de ireductibilitatea *practicului* (în sensul lărgit al cuvîntului, apropiat de cel kantian : „raţiune practică“), deci de faptul că, privite în articulaţiile lor sociale, cunoaşterea şi intelectualitatea au ca finalitate emanciparea umanităţii din fiecare individ în integralitatea ei (slujesc aşadar *voinţei*, ca organ al vieţii practice). Gînditorul avea deplină dreptate să afirme că orice etică trebuie să se întemeieze pe „noocraţie“, deci pe cunoaştere, dar ignora adevărul că etica nu se dizolvă astfel în cunoaştere, ci îşi păstrează autonomia ei consubstanţială, ca instrument de afirmare a integralităţii umane. Scopul umanităţii nu este doar să „se depăşească în intelectualizare“ [3], ci să creeze condiţiile de afirmare a fiecărui individ ca *homo humanus*.

O dată clarificată concepţia asupra istoriei din manuscrisul filozofic inedit, cu limitele ei inexorabile, putem înţelege deopotrivă şi originile incomprehensiunii faţă de Robespierre, şi chiar faţă de hébertism, ca şi amestecul de luciditate şi naivitate din gîndirea politică. *Ştiinţa Substanţei* se încheie cu o teorie a revoluţiei noocrate,

[1] *Gespräche mit Georg Lukács*, Rowohlt Verlag, 1967, p. 109.
[2] *Ibidem*.
[3] *Teze şi antiteze*, Bucureşti, 1937, Cultura Naţională, p. 232.

Scanned with OKEN Scanner

concretizată într-un elogiu adus ideii de *moderație* și într-o dezavuare a *extremismului*. Revoluția Franceză, cu destinul principalilor ei protagoniști, și, într-o pagină, acțiunea lui Savonarola, sînt evocate ca exemple. Celor care ar fi înclinați să privească piesa *Danton* ca un produs al imaginației suverane emancipată de exigențele adevărului istoric manuscrisul filozofic le oferă o dezmințire : viziunea lui Camil Petrescu se întemeia pe o reprezentare determinată despre mecanismele revoluției, și în orice caz ea își căuta o legitimare într-o teorie generală a istoriei. Spontaneitatea cu care dramaturgul a îmbrățișat cauza lui Danton și l-a incriminat pe „Incoruptibil" ca vinovat pentru procesul împotriva dantoniștilor avea implicații profunde, de care poate autorul însuși nu și-a dat seama cînd a elaborat piesa. Camil Petrescu va elogia în mod constant acțiunea constructivă a Convenției, ca adunare legiuitoare, ale cărei măsuri revoluționare au inaugurat o epocă nouă în istoria umanității ; el protesta vehement împotriva înfățișării ei ca „o adunătură de derbedei cretini și însetați de sînge, care într-o dezordine de neînchipuit iau măsuri nesăbuite și bestiale după simple aiureli" [1], ceea ce nu însemna puțin lucru dacă ținem seama de masa prejudecăților reacționare acumulate în jurul revoluției franceze și al organului ei legislativ. Pragul în fața căruia se oprea adeziunea sa era acțiunea „iacobinilor puri" în Convenție și, în primul rînd, Teroarea. Autorul lui *Danton* și al *Științei Substanței* a încercat să prezinte ciocnirea între Danton și Robespierre ca un conflict între *simțul excepțional al concretului* și copleșitoarea umanitate a celui dintîi, și *logica teribilă*, dar moartă, a celui de al doilea (fără a mai vorbi de „perfidia" și antipaticul spirit de manevră atribuite în piesă lui Robespierre, deși nu lipsesc accentele discrete de înțelegere pentru „adîncimile de omenie și de vis" din ființa lui).

Realitatea istorico-socială, căreia autorul dorea cu atîta intensitate să-i rămînă fidel, ne oferă însă o imagine mult mai complicată și mai nuanțată. Cererile grupului

---

[1] *Addenda la Falsul tratat* în *Teatru*, vol. III, București, 1947, Fundația regală pentru literatură și artă, p. 515.

Scanned with OKEN Scanner

dantonist de a se institui un „Comitet de clemenţă“, de a fi curmate represiunile şi de a fi încheiată pacea, precum şi lupta lui pentru putere în interiorul Comitetului de Mîntuire Publică, au apărut într-un moment cînd războiul împotriva coaliţiei externe era departe de a fi fost tranşat în favoarea Franţei revoluţionare şi acţiunea împotriva rezistenţei interne, de la vechea aristocraţie la lumea acaparatorilor şi traficanţilor (agiotorilor) din rîndurile burgheziei, era revendicată energic de masa sans-culoţilor frustraţi şi de păturile largi ale micii burghezii. Robespierre şi Saint-Just au înţeles imperativele revoluţionare ale momentului, preconizînd şi luînd măsurile fără de care toate cuceririle revoluţiei ar fi fost în primejdie, în timp ce Danton şi grupul său au devenit centrul de raliere al tuturor opoziţioniştilor (vezi, de pildă, ecoul extraordinar al numerelor din *Le Vieux Cordelier* scoase de Camille Desmoulins). Hébert şi organul său *Le Père Duchesne* încarnau, pe de altă parte, aspiraţiile şi revendicările extreme ale sans-culoţilor, şi cereau în primul rînd aplicarea severă a „legii maximumului“, fără de care masele erau ameninţate cu înfometarea.

Camil Petrescu ne încredinţează însă în *Ştiinţa Substanţei* că „cel mai mult a evoluat în subspecie grupul hébertist şi aşa-zisa comună“ (ei ar fi deviat astfel cel mai mult de la axa de devenire a istoriei), iar „cazul lui Robespierre“ este evocat în termeni elocvenţi: „El a început pe aceeaşi linie cu Girondinii, pe urmă cu Dantoniştii, a evoluat în subspecie tot mai mult, depăşind orice contact cu concretul, devenind un «pur» perfect al Revoluţiei, pe urmă un absolutist dialectic ducînd la prăbuşirea însăşi a iacobinismului, util o bucată de vreme cît timp Patria şi Revoluţia erau în pericol, dar întorcîndu-se chiar împotriva Convenţiei, fără să-şi dea seama, din exces dialectic, ca acel animal care muşcînd cu furie automată, îşi mănîncă propriile organe dacă le întîlneşte“ [1].

Acum putem înţelege mai bine semnificaţiile adînci cu care era investită figura lui Danton. Ea fixa pentru

[1] *Ştiinţa Substanţei*, mss., p. 435.

Scanned with OKEN Scanner

scriitor și teoretician linia adevăratei acțiuni revoluționare, curajoasă și îndrăzneață în răsturnarea „vechiului regim", moderată și „neperfectă" în faza de desăvîrșire a revoluției, linie dincolo de care începea primejdia abuzurilor, fanatismului și uzurpării vinovate a puterii politice revoluționare. Camil Petrescu a încercat să privească în față, ca dramaturg și teoretician, și este un merit care nu poate fi subapreciat, ceea ce s-ar putea numi, adoptînd perspectiva sa, aporiile situațiilor revoluționare : să fixeze, în interiorul revoluției, linia atît de greu sesizabilă, care o dată transgresată aduce cu sine posibilitatea condamnării celor nevinovați și a machiavelismului politic drapat în intransigență revoluționară.

Oricîtă înțelegere am avea pentru neliniștile sau resentimentele mai adînci ale scriitorului și gînditorului, nu ne este îngăduit să evităm o discuție de fond asupra poziției sale. Teza exprimată în micul capitol final al manuscrisului filozofic : „Noocrația creatoare de structuri organice" este că ansamblul acțiunilor revoluționare de reprimare a contra-revoluției, de inevitabilitatea cărora autorul se arăta convins (cu anumite rezerve), poate evita abuzurile și ilegalitățile funeste doar dacă mersul revoluției ar fi controlat în mod „noocratic". „Negreșit că anumite măsuri drastice sînt totdeauna necesare pentru curmarea răului dialectic anterior, însă șansele mișcării sînt condiționate chiar atunci de noocrația acestei acțiuni dialectice de represiune, care... nu trebuie să fie o execuție *irodică*, căci ... ea își poate amputa organele esențiale, structurale, care «neperfecte» pot să pară, cum am spus, moderate" [1]. Caracterul vag al unei asemenea propuneri poate fi înlăturat numai dacă scoatem pînă la capăt la iveală resorturile exemplului favorit : conflictul între Danton și Robespierre sau hébertiști. O discuție amănunțită, aci, asupra unei probleme de istorie, care a suscitat și va mai suscita probabil numeroase controverse, depășește desigur competența și posibilitățile noastre. Ea nu ne interesează dealtfel decît în funcție de teoria revoluției propusă de noocrația lui Camil Petrescu, și de opțiunea fundamentală supusă dezbaterii :

[1] *Ibidem*, p. 436.

Scanned with OKEN Scanner

moderație sau *intransigență*. Putem înțelege, de asemenea, prea bine, seducția exercitată asupra lui Camil Petrescu, de paginile inspirate dedicate de Jules Michelet în *Istoria Revoluției* procesului și morții lui Danton (este vorba, precizăm, de o simplă ipoteză a noastră). Chiar dacă am face însă abstracție de poziția lui Albert Mathiez, suspectînd-o ca pătimașă, deși ea a produs un număr de *fapte* greu contestabile, nu putem să ne ascundem convingerea, după lectura studiilor atît de serioase și riguroase ale unui istoric eminent ca Georges Lefebvre, că ceea ce Camil Petrescu stigmatiza drept „extremism ireal“ [1] era în fond prezența democrației revoluționare în evenimentele Revoluției, încarnată de „iacobinii puri“, și că ceea ce glorifica, prin elogiul lui Danton, era o ideală poziție intermediară între revoluția democratică a maselor revoluționare și contrarevoluția regalistă. Chiar dacă am fi de acord că „procesul din germinal“, cel împotriva dantoniștilor, a fost o „greșeală politică“, după cum pare să ne sugereze Georges Lefebvre în finalul studiului său *Sur Danton* [2], tot istoricul francez afirma că nu ne este permis „să tăgăduim celui care și-a luat responsabilitatea, convingerea sinceră că acest proces era justificat și indispensabil“.

Sub raportul adevărului istoric, dar și al semnificației în ordinea posterității, întrebarea fundamentală este dacă lupta lui Robespierre împotriva dantoniștilor și condamnarea lor au fost actele unui om care a pierdut „orice contact cu concretul“, așadar produsul unui „purism“ revoluționar, echivalent cu un sectarism funest, după cum afirmă Camil Petrescu, sau dacă ele au avut o îndreptățire mai adîncă. În ordinea posterității, aspect poate și mai revelator pentru problema noastră, celebrarea lui Danton sau, dimpotrivă, a lui Robespierre, au fost mereu expresia unor opțiuni politice precise, în funcție de interesele diferitelor grupuri sau clase sociale. Danton a fost reabilitat și glorificat de pozitiviștii secolului al XIX-lea, iar ulterior, în opoziție explicită cu programul „dictatorial“

[1] *Ibidem.*, p. 435.
[2] Georges Lefebvre, *op. cit.*, p. 63.

Scanned with OKEN Scanner

și cu excesele „democrației sociale" a lui Robespierre, de către istorici ca Aulard sau, într-un alt context, Louis Barthou : „oportunismul" lui Danton era privit ca un merit, și figura ilustrului cordelier va fi evocată ca un stindard ori de cîte ori spectrul revoluțiilor radicale era la orizont. După o îndelungată ostracizare, care nu a dispărut cu totul nici pînă azi, Robespierre a redevenit actual în Franța de la începutul secolului, odată cu criza parlamentarismului burghez și cu dezgustul pentru venalitatea politicienilor aflați în coliziune cu finanța (să nu uităm că unul din principalele capete de acuzare împotriva lui Danton a fost „venalitatea") : este ceea ce ar explica inițiativa lui Mathiez, influențată și de simpatia marcată a lui Jean Jaurès față de robespierriști, care nu era însă însoțită și de ostilitate împotriva lui Danton („C'est à côté de Robespierre que je vais m'asseoir aux Jacobins", spusese marele luptător socialist, autorul *Istoriei socialiste a Revoluției Franceze* [1]).

Camil Petrescu și-a scris piesa și a compus scrierea sa filozofică în perioada dintre cele două războaie mondiale, după revoluția socialistă din Rusia, și în cazul *Științei Substanței*, după începuturile perioadei „cultului personalității", cînd opțiunea între Danton și Robespierre se putea colora altfel, în funcție de noile împrejurări istorice. *Mutatis mutandis*, alternativa putea fi între social-democrația reformistă și socialismul revoluționar, între menșevism și bolșevism sau, adoptînd viziunea lui Camil Petrescu, între „noocrația" moderată și radicalismul revoluționar : deplasîndu-se planurile, ea putea fi invocată și ca opțiune între revoluția autentică și extremismul sectar, cu abuzurile și crimele sale. Scrutată în contextul ei istoric real acțiunea lui Robespierre ni se dezvăluie a avea rădăcini sociale bine determinate : intransigența sa nu era cea a unui sectar (și rousseau-ismul său nu era „literatură proastă", cum îl denunță Camil Petrescu într-o replică a lui Danton din piesă), deoarece

[1] Pentru cele de mai sus, a se vedea studiul amintit al lui G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 15—16.

Scanned with OKEN Scanner

ea exprima starea de spirit a radicalismului revoluționar, prezentă în masele largi ale poporului francez, dornic să ducă pînă la capăt victoria împotriva coaliției externe și să zdrobească pe cei care îl oprimau prin acaparare de bunuri, speculă și trafic. Desăvîrșirea democratică a revoluției — mobilul politicii instituite de Robespierre și Saint-Just, însemna și consolidarea unității între burghezie și sans-culoți [1]. Faptul că înainte de a-i executa pe indulgenți și moderați, Robespierre și Comitetul de Mîntuire Publică trimisese la ghilotină pe Hébert și grupul său, demonstrează că „Incoruptibilul" nu încarna chiar extremismul revoluționar al secțiunilor de sans-culoți și că el a încercat să se debaraseze de unii din conducătorii lor de teama de a nu fi debordat „la stînga" și, poate, de a nu compromite succesul revoluției („descreștinarea", revendicată de hébertiști, nu întrunea deloc adeziunea lui Robespierre, și din convingeri personale, deoarece nu era ateu, și din considerente de oportu-

[1] Astăzi, după studiile revelatoare publicate de Georges Lefebvre sau Albert Soboul, nu încape îndoială că masele de sans-culoți de la orașe și sate au jucat un rol *autonom* în revoluție. Revendicările lor depășeau adeseori cele ale burgheziei : programul unei societăți de mici producători independenți, cu existența garantată, contrazicea liberalismul burghez și suveranitatea neîngrădită a capitalismului (bazat pe libera folosire a muncii salariate). Sans-culoții au sprijinit cu ardoare lupta burgheziei împotriva feudalismului, nu însă fără a căuta să-și impună propriile lor aspirații și revendicări. Burghezia *montagnardă*, cea radicală, a găsit în masele de sans-culoți un aliat decisiv în lupta împotriva aristocrației și coaliției regaliste. Robespierre și Saint-Just au încarnat unitatea unui asemenea front de luptă, unitatea între burghezia mică și mijlocie și masele de sans-culoți. Dictatura iacobină a fost expresia ei politică în anul culminant al revoluției. Reacțiunea thermidoriană a însemnat triumful și dominația burgheziei *sans phrase*. Celor care ar fi tentați să uite faptul că revoluția burgheză a fost sprijinită cu intensitate de mase de oameni ale căror revendicări depășeau obiectivele clasei burgheze, le reamintim că lupta burgheziei împotriva aristocrației și regalismului, mai ales în anul ei de maximă acuitate, nu ar fi fost posibilă fără sprijinul hotărîtor al sans-culoților (v. și volumele *Jakobiner und Sans-culotten*, Herausgegeben von Walter Markov, Berlin, 1956, și culegerea de documente *Die Sansculotten von Paris*, Herausgegeben von Walter Markov und Albert Soboul, Berlin, 1957).

Scanned with OKEN Scanner

nitate politică, deoarece ar fi riscat să lezeze sensibilitatea multora). Istorici marxişti recenţi, ca Albert Soboul şi Walter Markov, spre a nu mai vorbi de Daniel Guérin, vor susţine chiar că distanţarea de revendicările extreme ale maselor de sans-culoţi, marcată de executarea hébertiştilor, va fi răscrucea spre involuţie a revoluţiei şi o cauză a prăbuşirii dictaturii iacobine.

Cînd Camil Petrescu va face elogiul superlativ al lui Danton, caracterizîndu-l drept „unul dintre cei mai mari oameni de stat pe care i-a avut Franţa, un diplomat de mare finețe", o „figură cu totul excepţională" şi „fără îndoială una dintre cele mai complexe personalităţi pe care le-a înregistrat istoria" [1] ni se pare incontestabil că el făcea astfel, indirect, elogiul unei revoluţii moderate, controlată şi supravegheată de o elită intelectuală. Ultima pagină a cărţii despre etică şi noocraţie din manuscrisul filozofic include dealtfel o explicaţie semnificativă : „Toţi dictatorii mari evoluează, ca Danton, spre o intelectualizare completă a vieţii, numai că tocmai atunci ei sînt mai puţin înţeleşi de cei adunaţi în jurul lor pe un temei dialectic" [2]. Fără a dispune de mai multe precizări, putem presupune că elogiul adus „marei finețe" diplomatice a lui Danton era adresat moderantismului său politic. Camil Petrescu părea convins că grandoarea lui Danton stă în a fi căutat să medieze între antiteze : gata pentru eventualitatea de a salva familia regală, dacă împrejurările i-ar fi permis-o, gata să ducă tratative secrete cu puterile adverse spre a obţine pacea, chiar atunci cînd susţine aprig războiul în Convenţie etc. Părerea noastră este însă că eşecul lui Danton s-a datorat tocmai imposibilităţii „echilibrului între antiteze" şi că linia sa politică s-a prăbuşit atunci cînd ea ameninţa să pună în cauză victoria efectivă a revoluţiei : divorţul între ea şi politica „iacobinilor puri" a izbucnit cu putere la suprafaţă. Făcînd elogiul clarviziunii noocratice a „geniului"

[1] *Addenda la Falsul tratat*, în *op. cit.*, p. 516.
[2] *Ştiinţa Substanţei*, mss., p. 440.

Scanned with OKEN Scanner

sau „dictatorului", Camil Petrescu subaprecia ponderea democrației revoluționare. Linia de demarcație între revoluția autentică („organică" va spune autorul *Științei Substanței*) și cea uzurpată de sectarism, invadată de „execuții *irodice*" și de „toxinele automatismului dialectic", o dă nu distincția între moderație și intransigență și nici „controlul noocratic" prin sine însuși, ci prezența efectivă de-a lungul procesului de transformare socială a democrației revoluționare, cu formele ei de expresie și de control corespunzătoare (consilii populare, soviete, partid revoluționar riguros democratic etc.). Cîtă naivitate politică ascundea noocrația lui Camil Petrescu se vede și din faptul că el punea cu detașare, în *Știința Substanței*, indus în eroare de demagogia anti-plutocratică a fascismului, semnul egalității între „revoluțiile" fascistă, național-socialistă și revoluția comunistă, cărora le atribuia simultan meritul de a fi abolit detestatul capitalism : speranța sa era conversiunea spre „noocrație" a fiecăreia dintre dictaturi, prin acordarea ponderii cuvenite valorilor intelectuale.

Oricîte rezerve îndreptățite ar trezi filozofia sa politică, îndîrjirea antiburgheză care o nutrea, pledoaria în favoarea ideii de revoluție socială (chiar dacă s-a înșelat, uneori în mod radical, asupra căilor ei), exigența ca societatea viitorului să instituie un „cod al muncii intelectuale", destinat să-i protejeze valorile intelectuale, îi conferă un interes considerabil.

*
* *

Este o misiune dificilă să analizezi și să comentezi o operă filozofică necunoscută publicului. Controlul afirmațiilor noastre nu va putea deveni efectiv decît după ce sutele de pagini ale *Științei Substanței* vor fi tipărite. Rămase în stadiul unui vast eseu filozofic, ele îi vor asigura totuși, sîntem convinși, autorului lor, un loc de seamă în istoria gîndirii românești : Camil Petrescu s-a

Scanned with OKEN Scanner

apropiat adeseori mai mult de adevăr [1], în probleme esențiale ale filozofiei, decît gînditorii recunoscuți ai epocii. El va rămîne ca o „personalitate substanțială", spre a folosi o expresie care îi era apropiată, nu numai în istoria prozei, dramaturgiei sau poeziei, dar și în cea a filozofiei românești.

[1] Camil Petrescu era prea lucid ca să nu-și dea seama, pînă la urmă că, în condițiile societății burgheze, emanciparea muncii intelectuale nu era cu putință prin acțiunea autotelică a intelectualității. El își va pune speranța într-o revoluție socială, care să facă *ulterior* apel la intelectualitate: „Noocrația din motive de antinomie structurală nu poate cîștiga conducerea prin revoluție. Ea nu se poate instaura decît prin convertirea spontană a unei revoluții actuale" (*Puncte de reper*, în „Revista Fundațiilor", martie 1942). După august 1944, continuînd să afirme vocația suverană a intelectualității, el se va ralia revoluției democratice și socialiste.

Scanned with OKEN Scanner

MIHAI RALEA — CRITIC ŞI TEORETICIAN LITERAR

Pluralitatea preocupărilor, neobişnuita agilitate în tranziţiile de la un plan la celălalt, asociaţiile adeseori surprinzătoare, talentul de a mobiliza argumente dintre cele mai felurite pentru a sprijini o intuiţie centrală sînt constante ale scrisului lui Mihai Ralea, pe care comentatorii săi nu au întîrziat a le semnala. Au fost mai puţin identificate coordonatele unitare ale unei activităţi de o atît de caleidoscopică varietate. S-ar putea presupune că o materie atît de proteică şi fluidă se lasă greu cuprinsă în tiparele unei explicaţii unitare. Cum să conciliezi, de pildă, sub semnul unităţii, adeziunea lui Ralea la cîteva din tezele de bază ale sociologiei marxiste cu admiraţia sa simultană pentru ideile lui Durkheim şi ale şcolii sociologice franceze, spre a nu mai aminti de interesul său pentru neokantieni, Simmel sau Max Weber, profesiunile de credinţă în favoarea ştiinţei şi inteligenţei cu anti-pozitivismul său programatic, nutrit de referinţe repetate la Bergson, Nietzsche, W. James, simpatia sa pentru Anatole France sau Thomas Hardy cu comprehensiunea particulară arătată unor scriitori dintr-o cu totul altă generaţie literară : André Gide, Proust sau Paul Valéry ?

Ca un leit-motiv revine în cîteva din principalele eseuri ale lui Ralea convingerea că generaţia sa era cea

Scanned with OKEN Scanner

a unei epoci de tranziție, situată la răscrucea „între două lumi". Intitulîndu-și astfel culegerea de texte tipărită în 1943, autorul ne prevenea că din problematica lor ar trebui să se desprindă „care a fost zbuciumul și miopia unor generații suspendate în vidul cuprins între două evuri" [1]. Epoca de pînă la primul război mondial era definită de Ralea drept una de calm, previzibilitate și securitate socială, întemeiată pe credința într-un progres rectiliniu, grație aplicațiilor nestingherite ale științei la creșterea și ameliorarea producției capitaliste. „Noi n-am mai apucat aceste timpuri de o idilică liniște, cînd totul era clar, senin, luminos. Se credea atunci că civilizația, făcută din tehnică, știință, libertate și capitalism, se va perfecționa mereu" [2]. Instabilitatea socială, provocată de urmările primului război și de valul revoluționar, a reactualizat „problemele insolubile și chinuitoare", îngropate de generația pozitivistă și a zdruncinat liniștea acelor „comozi și cuminți burghezi ai cunoașterii", care ar fi fost, după expresiva caracterizare a lui Ralea, pozitiviștii ante-belici. Criza valorilor din vechea societate a capitalismului liberal, pre-monopolist, era asociată, printr-o tranziție fulgurantă, cu criza ideilor de determinism și previzibilitate mecanică. Indivizii nu s-ar mai fi lăsat încadrați în tiparele unui mecanism social omogen și ferit de surprize. Soluția de continuitate cu mentalitatea vechii generații se exprima în dorința de a reabilita noțiunile de diferență calitativă, de durată, de noutate și imprevizibilitate. Ideea de *timp*, căreia Mihai Ralea i-a consacrat dealtfel un text semnificativ [3], dobîndea o ascendență simptomatică. Revolta împotriva vechii mentalități a luat inițial la Ralea, ca și, pe un alt plan, la D. D. Roșca, forma unei critici împotriva pretențiilor absolutiste ale intelectualismului și a „grando-

---

[1] Mihai Ralea *Între două lumi*, București, Editura „Cartea Românească", 1943, pag. 6.

[2] Mihai Ralea *Misiunea unei generații*, în volumul *Atitudini*, București, Editura Casei Școalelor, 1931, pag. 73.

[3] *Ideea de timp în conștiința modernă. Reflecții în marginea lui Einstein și Bergson*, eseu din 1924 reprodus în volumul *Psihologie și viață*, Fundația pentru Literatură și Artă «Regele Carol II», București, 1938, p. 213—229.

Scanned with OKEN Scanner

maniei ştiinţei", şi al unei aparent surprinzătoare năzuinţe de a reacorda un loc ideii de „mister" şi unor facultăţi ca „instinctul, sentimentul, intuiţia". Interesul său viu pentru filozofia lui Bergson îşi găsea aci rădăcinile, ca şi cel al eminentului hegelian D. D. Roşca pentru gînditori situaţi în fond la antipodul lui Hegel : Pascal sau Unamuno [1]. S-a remarcat, ni se pare, prea puţin faptul că o generaţie de gînditori care va duce cîteva din cele mai strălucite bătălii împotriva misticismului filozofic şi politic din perioada inter-belică şi-a hrănit iniţial gîndirea dintr-un impuls comun cu cel al adversarilor ei : reacţia anti-pozitivistă şi critica exceselor intelectualismului (să amintim aci că anti-pozitivismul şi anti-scientismul au fost şi punctul de plecare al cugetărilor lui Blaga din „Pietre pentru templul meu", spre a nu mai vorbi de anatemele aruncate de Nae Ionescu şi de discipolii săi împotriva aceleiaşi „vechi mentalităţi").

Atitudinea aparent ambivalentă a lui Mihai Ralea în problema supremaţiei intelectului şi a raţiunii [2] îşi află explicaţia în convingerea sa că noua mentalitate, care urma să se plămădească pe ruinele vechii lumi, îşi putea găsi o expresie morală şi gnoseologică în celebrarea ideilor de noutate, contingenţă şi libertate, risc şi eroism, din filozofiile lui Bergson sau Nietzsche. Progresismul politic şi moral se alia astfel la Ralea, într-o fuziune sui generis, caracteristică însă pentru o întreagă generaţie, cu critica mecanicismului şi a „imperialismului ştiinţei" din filozofia lui Bergson sau cu admiraţia pentru „geniul eroic şi subtil" al lui Nietzsche.

---

[1] D. D. Roşca a retipărit textele sale despre Pascal şi Unamuno, apărute iniţial în două numere din 1924 ale „Vieţii româneşti", în volumul *Linii şi figuri*, Editura „Ţara", Sibiu, 1943, pag. 71—84 şi 183—194.

[2] „Am găsit în atmosferă... şi puţină modestie metafizică. Nu mai era optimismul patruzecioptiştilor de pretutindeni şi suficienţa lor beoţiană în puterile intelectului. Spontaneitate, libertate, complexitate, imprevizibilitate, pentru cîmpul cel larg al infinitului, din care abia o mică grădiniţă era cultivată după metodele ştiinţei. Dar chiar peste gardul ei şubred şi de nuiele se putea privi în zările albastre fără fund. De toate acestea am ţinut seamă cu sau fără voinţa noastră" *(Misiunea unei generaţii* în vol. cit., p. 75).

Scanned with OKEN Scanner

O ambivalență asemănătoare ne întîmpină și în atitudinea sa față de marxism. Mihai Ralea a profitat fără îndoială mult de lectura textelor lui Marx și Engels, ca și ale altor teoreticieni ai socialismului, întreprinsă cu prilejul elaborării tezei sale de doctorat „Ideea de revoluție în doctrinele socialiste" (apărută la Paris în 1923). Critica marxistă a societății burgheze, tezele despre lupta de clasă ca motor al vieții sociale și despre substratul ei economic, ideea corelației între politic și economic, și în general între diferitele funcțiuni ale vieții sociale, îl vor marca incontestabil, chiar dacă înțelegerea sa nu cobora pînă la temeiurile cele mai adînci ale concepției marxiste. Mihai Ralea a fost, printre intelectualii români de formație universitară apăruți după primul război mondial, alături de Petre Andrei, între cei dintîi care au acordat literaturii marxiste un loc atît de cuprinzător în preocupările lor. Alegerea subiectului pentru teza sa de doctorat este dealtfel elocventă prin ea însăși. Scrisorile sale din Paris și din Germania, tipărite în „Viața românească" de-a lungul anilor 1920—1923, includ analize extrem de perspicace și lucide cu privire la structura socială și viața politică și ideologică din cele două țări, demonstrînd multă finețe și flexibilitate în caracterizarea sociologică. Portretele unor oameni politici ca Millerand sau Joseph Caillaux, caracterizările unor Aristide Briand, Clemenceau, Poincaré, Stressemann, sînt adeseori remarcabile tocmai prin acuitatea cu care este dezvăluită legătura între fizionomia lor politică și poziția diferitelor grupuri sociale. Sub raport strict teoretic, ideea determinării economice a vieții sociale, și îndeosebi teoria crizelor economice formulată de Marx și Engels, ca și teza despre succesiunea necesară a diferitelor formațiuni sociale, culminînd cu abolirea claselor în viitoarea societate comunistă, i se păreau însă lui Mihai Ralea a fi afectate de o înțelegere mecanicistă și fatalistă a procesului istorico-social, pe care o considera inacceptabilă. Rezervele sale vizau ideea de necesitate economică implacabilă, ca și hegelianizarea vieții sociale, prin conceperea ei ca o succesiune de trepte necesare, cu un deznodămînt predeterminat prin jocul legilor dialectice : ambele variante, cea economistă și cea hegeliană, prin prisma cărora

Scanned with OKEN Scanner

el interpreta în mod unilateral marxismul, îl determinau să califice adeseori ca „exagerate", prin „spiritul (lor) de sistemă", tezele socialismului ştiinţific şi să caute a se imuniza împotriva mecanicismului prin recursul la idei din cuprinsul altor curente de gîndire. În „Ideia de revoluţie..." găsim intermitent asemenea consideraţii simptomatice : „Numai într-o concepţie pur mecanică, într-o concepţie materialistă a istoriei, ca aceea a lui Marx, se poate concepe un processus economic, care s-ar desfăşura independent de procesul politic" [1] ; „Această concepţie deterministă face pe Engels şi Marx să excludă din ideea lor asupra revoluţiei orice *intervenţie voluntaristă.* Elementul subiectiv, omenesc, e pentru ei de mică importanţă. În determinismul social omul e un efect, nu e o cauză" [2]. Observaţiile de mai sus nu-l împiedicau pe Mihai Ralea să-l considere, în introducerea lucrării sale, pe Marx drept „un gînditor genial", care „a construit tactica modernă a socialismului", deoarece „a demonstrat că o revoluţie socială nu poate avea loc decît atunci cînd sînt îndeplinite anumite condiţiuni obiective" [3]. Incertitudinile cu privire la natura veritabilă a marxismului pot fi regăsite şi în prejudecata, răspîndită dealtfel într-o anumită literatură a epocii (o împărtăşeau spirite atît de diferite ca Benedetto Croce şi W. Sombart) că tezele lui Marx cu privire la natura valorii economice, la plus-valoare şi la concentrarea capitalului s-ar fi născut ca un ecou al militantismului său revoluţionar, deci *a posteriori,* şi nu ca adevăruri cu o valoare obiectivă, stabilite cu rigoarea omului de ştiinţă : „Marx a fost înainte de toate un revoluţionar militant... Teoriile sale asupra valorii, asupra concentrării capitalului etc. au fost inventate «a posteriori» pentru a dovedi existenţa unui proletariat internaţional. Această teorie era utilă unei alte teorii mai însemnate, care e teoria claselor" [4].

Receptiv şi sensibil la critica formulată de marxism împotriva societăţii burgheze, dar ferindu-se să accepte

---

[1] *Ideia de revoluţie în doctrinele socialiste,* Bucureşti, Editura Casei Şcoalelor, 1930, pag. 155.
[2] Ibid., p. 283.
[3] Ibid., p. 27.
[4] Ibid., p. 241—242.

Scanned with OKEN Scanner

ideea unei soluții univoce a contradicțiilor sociale (de aci rezervele sale față de ideea abolirii claselor, vizibile în studiul „Sociologia claselor“ [1], ca și față de practica bolșevismului, formulate într-o pagină sau alta din teza de doctorat), Mihai Ralea se arăta dornic să conserve un punct de vedere atît de suplu asupra progresului istoric, încît să lase deschis un evantai de posibilități și un spațiu cît mai cuprinzător variatelor inițiative individuale în tranziția spre o viitoare organizare a societății. Este semnificativ că în paginile de încheiere ale tezei de doctorat, acolo unde urmau să se facă aplicațiile nemijlocite la realitatea socială contemporană, ideea de revoluție nu mai era privită atît din unghiul de vedere al transformării unor raporturi sociale determinate, cît ca o categorie a sensibilității și conștiinței moderne. Tînărul gînditor se arăta interesat de discontinuismul lui Ch. Renouvier, de reabilitarea ideii de contingență prin lucrările lui Emile Boutroux, de mobilismul preconizat de Bergson, în care vedea tot atîtea reacții împotriva vechiului mecanicism și tot atîtea simptome de resurecție a ideilor de libertate, relativitate și devenire în mentalitatea contemporană (spiritualismul programatic al unor asemenea direcții de gîndire nu-l stingherea cîtuși de puțin). Emile Durkheim, căruia i-a consacrat dealtfel unul din primele sale texte importante tipărite în „Viața românească“ (1921), îl atrăgea deopotrivă prin exigența studiului pozitiv, riguros empiric, al societății și instituțiilor ei, cît și prin faptul că, alături de neokantieni, reabilita „autonomia sufletescului“, acordînd conștiinței și formelor ei (în primul rînd religia și morala) un rol constitutiv, și nu epifenomenal, în devenirea socială. Durkheim era caracterizat ca un „hegelian empiric“ (sinteză paradoxală), autor al unei „sociologii idealiste a autorității clădită după un principiu empiric“ și care ar fi reușit să concilieze ceea ce părea pînă la el ireductibil : obiectivismul lui Hegel și subiectivismul lui Kant [2]. Cel care considera

---

[1] *Contribuții la știința societății*, București, 1927, Editura Casa Școalelor, p. 93—96.

[2] Mihai Ralea, *Emilie Durkheim*, în *Contribuții la știința societății*, ed. cit. p. 35 și 37.

că procesul de tranziție spre noi forme de organizare socială reclamă o reabilitare plenară a factorului *volitiv*, că într-un asemenea proces o nouă structură psihologică și morală este chemată să joace un rol decisiv, era înclinat să vadă în concepția lui Durkheim despre societate ca un țesut de reprezentări colective, un punct de sprijin, deoarece ar fi repus în drepturi puterea modelatoare a factorilor sufletești.

Refuzul de a accepta, în considerațiile sale strict teoretice (în analizele concrete, sub presiunea faptelor, lucrurile luau adeseori o altă înfățișare) prioritatea factorului economic în dezvoltarea societății și tăcerea păstrată față de o teză marxistă capitală : dialectica forțelor și relațiilor de producție — se asociau la Mihai Ralea cu o simpatie pronunțată față de înțelegerea vieții sociale preconizată de școala sociologică franceză, de la Lévy-Bruhl și Durkheim la Mauss și Célestin Bouglé (cel din urmă, profesor la Sorbona, i-a fost și directorul tezei de doctorat). Studiile lui Lévy-Bruhl despre mentalitatea primitivă și ale lui Durkheim despre „Formele elementare ale vieții religioase“ (titlul celebrei cărți tipărite în 1912 de șeful școlii sociologice franceze) au exercitat asupra lui o puternică seducție. Viața socială i se înfățișa a fi determinată (cel puțin la originile ei și încă mult timp după aceea) nu atît de imperativele producției și reproducției materiale, cît de un sistem de valori, sau mai exact de un *consensus*, care s-ar fi diversificat pe multiple planuri : religios, politic, juridic, economic etc. Poziția lui Ralea trebuie înțeleasă în contextul mai larg al atitudinii sale anti-mecaniciste și anti-pozitiviste : elanul său libertar, dornic să împiedice transformarea indivizilor în simple efecte ale împrejurărilor exterioare, în rotițe ale unor mecanisme impersonale, genera și impulsul către o relaxare a determinismului biologic și economic. Atașamentul puternic pentru ideile lui Durkheim și Lévy-Bruhl cu privire la preeminența credințelor și riturilor religioase în viața triburilor primitive, cu corolarele lor : primitivii ar fi fost „impermeabili la experiență“ sau chiar gata în diverse împrejurări să acționeze împotriva instinctului de conservare sub imperativul practicilor rituale, era legat la Ralea de valorificarea unei

Scanned with OKEN Scanner

idei mai generale : aptitudinea indivizilor de a desfășura și activități „inutile“ din punctul de vedere al exigențelor luptei pentru existență. Să nu uităm o idee scumpă lui Durkheim : autonomia unor practici religioase și a unor activități artistice în raport cu imperativele nemijlocite ale vieții materiale din societățile primitive [1]. Opțiunile lui Ralea trebuie privite în multiplicitatea articulațiilor lor. Se poate spune că sub influența lui Durkheim și a școlii sociologice franceze, alături de cea a doctrinelor socialiste, el a înțeles o dimensiune fundamentală a vieții sociale : existînd ca ființe sociale, și nu „robinsoniene“, indivizii ajung să creeze sub presiunea determinismului social un șir de reprezentări colective, de credințe și idei, care ar depăși sfera nevoilor strict individuale (cele pur biologice : foamea, instinctul sexual etc.) și ar fi menite în ultimă instanță să omogenizeze și să fortifice existența grupului social (este procesul de geneză a ideologiei, în diversitatea formelor ei, pe care marxismul îl va analiza cu deplină rigoare științifică). Particularitatea poziției sale este însă că el ajunge să scindeze o asemenea activitate creatoare de *valori*, care ar constitui viața interioară a societăților, de exigențele adaptării la lumea exterioară. Folosindu-se de tezele amintite, Mihai Ralea va căuta să pună în valoare cu multă energie forța coercitivă a reprezentărilor colective, generate de presiunea socială (credințe, idei, prejudecăți etc.) în percepția lumii exterioare, și nu va ezita să preconizeze ideea unui „aprioriism sociologic“ în teoria cunoașterii : percepția lumii nu ar fi niciodată un act inocent, un contact genuin, virginal cu natura lucrurilor, ci ar fi condiționată de sistemul de credințe și pre-judecăți al conștiinței, generat de condiția socială și psihologică a individului. Peste cunoștințele obiective generate de experiența empirică și științifică s-ar suprapune credințele și prejudecățile, impuse de presiunea grupului social. „Societățile, ca și indivizii, își crează realități aparte, basme mitologice, adeseori absurde, cîte o dată chiar primejdioase, dar care în con-

[1] Emile Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1925, Felix Alcan, deuxiéme édition, p. 605—606 și 542 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

știința lor subiectivă au o anumită semnificație și corespund la un anumit rol. Astăzi încă, aceste realități suprapuse sunt vii în viața societăților... Și astăzi atîția oameni ascultă realitatea lor interioară, călcînd, cu toate pericolele, realitatea biologică" [1].

În cîmpul epistemologiei Mihai Ralea dorea așadar să se situeze pe o poziție intermediară între punctul de vedere al „realismului naiv", căruia îi reproșa identificarea conștiinței cu simpla adaptare la exigențele realității, fără a putea da seamă de funcția ei plăsmuitoare, și cel al kantismului ortodox, căruia îi reproșa de a fi transformat rațiunea și categoriile ei într-un „capitol de quasi-teodicee", în „afară de contingențele și vicisitudinile omenești". Conștiința nu vine în întîmpinarea realității dezarmată, ci înzestrată cu un număr de scheme și ipoteze, destinate a o ajuta să se orienteze : Ralea va pune un accent special pe puterea fabulatorie a conștiinței, chemată să asigure echilibrul personalității psihice prin diversele „acte de credință" (el va invoca mereu exemplul faimosului „pariu" al lui Pascal). Schemele și ipotezele prezente în orice act perceptiv nu au însă un caracter transcendental, în clasicul înțeles kantian al cuvîntului, ci sînt determinate de condiția psihologică și socială specifică a subiectului. Mihai Ralea va nutri chiar credința că ar putea oferi „un regain de jeunesse" filozofiei kantiene, înlocuind ideea apriorismului transcendental prin cea a unui apriorism psihologic și sociologic [2]. Să reținem aci doar ideea caracterului *dinamic* al conștiinței, văzută ca un complex de *tendințe*, și sub influența mult prețuitului psihiatru și psiholog Pierre Janet : propunînd studiul condiționării actelor de cunoaștere prin structura diferențiată a subiectului (determinat din unghiurile familiei, profesiunii, clasei etc.) Mihai Ralea oferea un exemplu concludent al *relativismului psihologic și sociologic* pe care înțelegea să-l promoveze în studiile sale din cele mai variate cîmpuri ale culturii.

---

[1] Mihai Ralea : *Sociologia și teoria cunoașterii* în volumul *Contribuții la știința societății*, pag. 224—225.

[2] Mihai Ralea : *Legitimitatea apriorsimului. Justificarea psihologică* în volumul *Psihologie și viață* p. 281

Scanned with OKEN Scanner

Este sigur că Ralea a putut arăta o înțelegere egal de pătrunzătoare față de artiști atît de deosebiți ca Gide sau Amiel și Anatole France, Proust sau Rilke și Balzac sau Thomas Hardy, Arghezi și Sadoveanu sau Topîrceanu, deoarece propria sa alcătuire spirituală îi oferea resursele necesare pentru o asemenea disponibilitate a gustului. Exista în mod egal la autorul volumului „Atitudini" o sensibilitate ascuțită pentru starea de „provizorat moral" a epocii postbelice, pentru criza iremediabilă a valorilor dominante în vechea lume a progresului liberal și certitudinilor pozitiviste, dar și o sete de echilibru și regenerare democratică a societății, vizibilă în formularea „ideii de ordine" ca fiind cel de al doilea imperativ esențial al generației sale [1]. Convingerea că vechile tipare ale conformismului burghez sînt condamnate la o eroziune fără scăpare apare omniprezentă, fie și subiacent, în considerațiile lui Ralea : epicureismul, calculul rece și prudența trebuiau să facă loc eroismului, spiritului de sacrificiu și vieții patetice. Un articol trimis din Paris revistei *Gîndirea*, apărut în numărul din februarie al anului 1922, ni-l arată statuînd o opoziție semnificativă între mentalitatea epicureică și plat-rațională a occidentului și spiritul jertfei și muceniciei al eroilor marii literaturi ruse. „Un om inteligent în sensul occidental neagă cea mai ușoară contradicție : prin aceasta omoară complexitatea ; nu cunoaște cea mai slabă impreciziune : prin aceasta distruge nuanțele ; ignorează cea mai mică șovăială : prin aceasta omoară evoluția. — Pe măsură ce omul devenea un perfect manechin logic, viața fecundă, cu absurditatea ei creatoare, cu elanul ei neînfrînat de silogisme ori de norme, îl părăsea." [2] Alegîndu-și ca leitmotiv, în juvenilul său elan anti-intelectualist, ideea că „numai obscuritatea e fecundă", autorul articolului din *Gîndirea* celebra viața victorioasă care țîșnește din „cău-

[1] Cf. eseul ***Misiunea unei generații***, în vol. cit., p. 81 și urm.

[2] ***Rusia și Europa*** în ***Gîndirea***, 1 februarie 1922, p. 350.

tarea dureroasă“ și „chinul neastîmpărat“, și cita aprobator elogiul nietzschean al vieții eroice : „Nimic nu ne-a devenit mai străin decît acest ideal al trecutului : pacea sufletului ; nimic nu ne face mai puțin poftă decît morala de ruminant (rumegător, n.n.) și fericirea lîncedă a unei conștiințe liniștite“ [1]. Interesul lui Ralea pentru apostolii unei reforme morale, menite să dizolve filistinismul și conformismul vechii lumi, de la Nietzsche, care ceruse „revizuirea tuturor valorilor“, la Guyau, care visa o „morală fără constrîngere și sancțiune“, sau Ibsen, care revendicase drepturile absolute ale individului, dincolo de orice autoritate [2], se asocia însă strîns, în planul convingerilor politice, cu fidelitatea sa față de idealul democrației autentice. Admirația sa constantă pentru Constantin Stere și portretul semnificativ pe care i l-a făcut, într-un ciclu de articole tipărite în *Adevărul* din iulie 1926 (retipărit în *Viața românească* la moartea lui Stere), o probează fără echivoc :

„...Ceea ce e mai însemnat însă, pentru mine, e *aspectul patetic* al vieții sale... Viața noastră e săracă, ternă, dar mai ales trivială fiindcă e rezumată la valori de confort și epicureică juisare. C. Stere a avut o viață plină ca a unui aventurier, ca a unui sfînt și ca a unui tiran. A dominat însă aspectul eroic... *C. Stere e simbolul etic al democrației românești*“ [3]. Simetria cu ideile exprimate în articolul din *Gîndirea*, accentele fiind însă puse de astă dată pe eroismul luptei pentru instaurarea unei autentice democrații, ni se pare elocventă.

Antinomiile din ființa unui scriitor ca André Gide, cu instabilitatea ei perpetuă și oroarea ei de fixitate, au găsit în Ralea un interpret receptiv și pătrunzător, deoarece criticul român descifra în tribulațiile conștiinței lui Gide o formă a crizei pe care o traversa vechea societate burgheză și morala ei. Ideea gidiană a „disponibilității“, și una din expresiile ei extreme : teoria acțiunii imotivate și a „actului gratuit“, exemplificată în „Les Caves du Va-

---

[1] *Ibid.*, p. 352.
[2] *Ideia de revoluție în doctrinele socialiste...*, p. 355.
[3] „Viața românească“, 1937, numărul omagial dedicat lui C. Stere.

tican", puteau fi interpretate prin prisma şubrezirii vechilor convenţii şi norme morale drept simptome tipice ale anarhiei şi provizoratului din epoca postbelică. Mihai Ralea se arăta cu deosebire interesat de reflexele morale şi psihologice ale stării de criză. Pierderea încrederii în vechile norme şi tipare ar fi adus cu sine sentimentul de contingenţă a existenţei, ar fi reabilitat ideea de autonomie a voinţei şi de disponibilitate pentru actele cele mai imprevizibile ; noţiunea de caracter unitar şi rectiliniu ar fi intrat într-o criză serioasă, fiind înlocuită prin ideea eu-lui multiplu, eterogen şi chiar simultan contradictoriu. Cunoscutele consideraţii ale lui Gide despre structura morală a eroilor dostoievskieni îi ofereau criticului român o cheie pentru a interpreta opera însăşi a scriitorului francez. Ralea folosea prilejul pentru a pune în valoare paralela între discontinuismul moral şi psihologic al eroilor lui Gide şi discontinuismul filozofic, „anti-determinist şi liberator" din curentele de gîndire ale vremii (Renouvier, Boutroux, Bergson). Criticul identifica însă mai ales în cultul gidian al *sincerităţii*, în emanciparea programatică de imperativele externe (definite ca simple prejudecăţi şi ipocrizii), în toleranţa nu numai faţă de pasiuni, dar şi de viţii, inclusiv în interesul pentru straniu şi pervers (de aci preocuparea pentru Freud) tot atîtea simptome de reacţiune împotriva „filistinismului mincinos, cu virtutea sa adeseori suspectă" [1], dar şi incapacitatea lui Gide de a articula o adevărată nouă morală. Spiritul lui Gide era cel al unei tipice figuri de tranziţie, nu lipsit „de un anumit eroism, de o anumită grandoare" : „E o doctrină de viaţă scurtă, expresia primei reacţiuni contra principiilor, prejudecăţilor, ipocriziilor. Cum am mai spus, e un provizorat moral" [2].

Paralela între mentalitatea filozofică şi literatură, considerate deopotrivă ca expresii definitorii ale timpului, este urmărită şi în cazul operei lui Proust. Mihai Ralea a revenit în repetate rînduri, de la „Scrisorile din Paris" şi pînă la reflecţiile adunate în volumul „Valori", trecînd

---

[1] Mihai Ralea : *André Gide* în volumul *Înţelesuri*, Bucureşti, 1942, Cugetarea Georgescu-Delafras, pag. 274.
[2] *Ibid.*

Scanned with OKEN Scanner

prin diversele sale eseuri, asupra implicațiilor sociale și morale ale filozofiei lui Bergson. Critica împotriva mecanicismului și determinismului ar fi exprimat la Bergson o reacție împotriva vieții artificiale și mecanizate în condițiile capitalismului și industrialismului modern ; protestul împotriva unui tip de existență cuantificat și standardizat avea drept termen compensatoriu reabilitarea ideii de calitate și a purei vieți interioare, cu fluxul ei genuin, nesupus „mecanismului excesiv care reglementează mișcările de manechin mort ale lumii moderne“ [1].

În ordinea morală și caracterologică, o asemenea reacție ducea la dizolvarea concepției silogistice asupra caracterului uman, la subminarea ideii de personalitate liniară și la celebrarea eu-lui multiplu, complex și discontinuu. Bogățiile infinitezimale ale vieții interioare, cu acele specifice „intermittences du coeur“ și „progrès irréguliers de l'oubli“, despre care vorbea Proust, au fost explorate de romancierul francez cu o metodă sensibil influențată de concepția bergsoniană asupra duratei interioare, văzută ca adevărata zonă de autenticitate a sufletului. Marcel Proust apare în interpretarea lui Ralea ca echivalentul literar desăvîrșit al punctului de vedere bergsonian asupra temporalității psihice, al vieții care „țîșnește peste cadrele artificiale ale modelajului aristotelic“. „Proust i-a aplicat în literatură, la analiza psihologică și la aceea a realităților exterioare chiar *procedeele,* chiar maniera de disecare și de dialectică. Dacă Bergson ar fi scris literatură, așa ar fi scris-o.“ [2] Și Mihai Ralea ilustrează cu exemple foarte convingătoare metoda proustiană, opusă celei balzaciene sau stendhaliene, de cufundare nemijlocită în fluxul discontinuu al vieții interioare și inegalabila facultate a romancierului de a lumina zonele clar-obscure ale inconștientului.

În același spirit este identificată și *subtilitatea* ca o trăsătură definitorie a spiritului proustian. Formulînd observația foarte pătrunzătoare că „Nu trebuie de confundat *subtilitatea* cu *delicatețea*. Aceasta e de ordin moral,

---

[1] Mihai Ralea : *Marcel Proust*, în vol. *Înțelesuri, ed. cit.*, p. 13.
[2] *Ibid.*, p. 138.

cealaltă de ordin logic" şi văzînd în subtilitate „un fel de alexandrinism al delicateţei", criticul o atribuie condiţiei specific iudaice a romancierului (pentru exemplificarea ideii este invocată „dialectica scăpărătoare, turmentată pînă la neurastenie a lui Bergson ori G. Simmel" în opoziţie cu „bun simţul burghez şi bonom al lui Hegel sau Spencer" sau „dialectica artificioasă a lui Spinoza" în opoziţie cu „argumentaţia realistă a lui Descartes", exemplu mai puţin persuasiv). Mihai Ralea nu se arată mai puţin receptiv pentru o asemenea atitudine, în care vede reacţia adecvată faţă de o lume tot mai complexă şi mai diferenţiată.

Sensibilitatea lui Ralea faţă de o asemenea familie de scriitori, compusă îndeosebi din firi individualiste, dezadaptate în raport cu exigenţele brutale ale societăţii, adevăraţi „eroi şi martiri ai auto-analizei", de o finețe care sfidează morala curentă a „robustei biologii", o regăsim şi în înţelegerea particulară arătată lui Henri Frédéric Amiel. Egotismul, abulia, frica de acţiune şi cultul purei interiorităţi, erau trăsături ale lui Amiel fixate cu o mînă sigură de critic. Convingerea că orice contact cu exterioritatea nu poate fi decît pătat de mărginire şi imperfecţiune şi că adevărata zonă de integritate a sufletului poate fi regăsită doar în interioritatea pură, critica intelectualismului în numele moralismului, a lui Socrate în numele lui Iisus, ca şi dezavuarea tendinţei de a înlocui „sufletul" prin „spirit", religia prin filozofie, îl apropiau sensibil pe Amiel de romanticii germani ; rezervele sale explicite faţă de egalitarismul democratic, în care denunţa pericolul ca uniformitatea să sacrifice „excelentul, remarcabilul, extraordinarul" [1] se înscriau în cadrul aceluiaşi perimetru de gîndire. Se poate spune că prin numeroasele sale reflecţii de acest gen, cuprinse în paginile „Jurnalului intim" redactat pe la mijlocul secolului trecut, scriitorul elveţian anticipa romantismul anti-capitalist al multora din scriitorii şi gînditorii de mai tîrziu. Mihai Ralea se oprea îndeosebi asupra neobişnuitelor virtuţi de auto-analist ale lui Amiel, insistînd asupra pre-

[1] Henri Frédéric Amiel, *Fragments d'un journal intime*, Genève—Paris 1922, pp. 38—39, 43—44 şi 49.

Scanned with OKEN Scanner

dilecției sale pentru zonele mobile și nedeterminate ale sufletului, pentru virtualitate, devenire și proteitate ; el identifică însă astfel în Amiel, pe bună dreptate, un precursor al stărilor de spirit încorporate în neoromantismul și simbolismul de la sfîrșitul secolului trecut și începutul celui următor. Interesul special pentru un scriitor ca Amiel se explică poate și prin afinitățile între spiritul multora dintre reflecțiile din „Jurnal" și anumite componente ale gîndirii lui Ralea însuși. Să nu uităm critica lui Ralea împotriva „intelectualismului" și „raționalismului excesiv" al lumii burgheze moderne, prin care el înțelegea să denunțe mercantilizarea și mecanizarea existenței în condițiile civilizației capitaliste (sensibil influențat și de critica lui Marx și Engels, din *Manifestul Comunist*, la adresa societății burgheze ca agent de dizolvare a sentimentelor nobile), deplîngînd în același timp faptul că „de la politică la economie și de la artă la dragoste, misterul dispare pe nesimțite din lumea contemporană" [1]. Nu ne-ar fi greu să apropiem asemenea considerații de romantismul anticapitalist, cu inevitabilele lui implicații spiritualiste, al unora dintre reflecțiile lui Amiel : „Spleen-ul va deveni maladia secolului egalitar. — Utilul va înlocui frumosul, industria arta, economia politică religia, și aritmetica poezia" [2]. Să amintim, în acest context, și interesul semnificativ arătat de Ralea, alături de cel cunoscut pentru critica bergsoniană a mecanicismului, față de studiile lui Georg Simmel, impregnate de un tipic romantism anticapitalist, cu privire la mortificarea vieții prin obiectivarea ei în instituții sau forme de cultură [3]. Simmel extrapola pe un plan metafizic în „Der Begriff und die Tragödie der Kultur" opoziția lui Tönnies între viața organică a comunității și cea mecanică a societății. Oricîtă afinitate și-ar fi descoperit cu impulsul generator al unor asemenea curente de gîndire (critica existenței artificializate și standardizate în numele „vieții"), Mihai Ralea nu va împărtăși nici direc-

[1] Mihai Ralea : ***Considerații asupra epocii noastre*** în volumul *Comentarii și sugestii*, 1928, Editura Casei Școalelor, p. 21.
[2] Henri Frédéric Amiel, *op. cit.*, p. 49.
[3] Mihai Ralea : ***Psihologie și viață***, *ed. cit.*, p. 6—7.

Scanned with OKEN Scanner

ţia lor filozofică şi cu atît mai puţin implicaţiile lor social-politice : el nu va accepta nici ideea mortificării vieţii prin conştiinţă şi nici opoziţia lui Klages între „suflet“ şi „spirit“, ci va apăra dimpotrivă „drepturile imprescriptibile ale intelectualismului“ (mai ales cînd va fi confruntat cu efectele social-politice ale vitalismului şi iraţionalismului) şi va face în „Explicarea omului“ elogiul activităţii inhibitive a conştiinţei, pe întreaga gamă a manifestărilor ei, împotriva exploziei necontrolate a instinctelor. Înţelegerea simpatetică pentru „abulia lui Amiel“ nu rămînea mai puţin reală, deoarece criticul descoperea în conformaţia spirituală a scriitorului elveţian o expresie a tensiunii între utilitarismul mărginit al lui „homo faber“ în lumea modernă şi exigenţele superioare ale intelectualului : „Morala : judecaţi oamenii în funcţie de condiţiile şi mediul care i-a determinat şi nu „sub specie aeternitatis“. Dar aceasta revine a scuza orice oricui. Desigur. De ce nu ? Într-atît e de adevărat că toate căile duc la indulgenţă şi înţelegere“ [1].

Receptivitatea arătată „poeziei pure“ a unui Rilke sau Valéry se desfăşoară sub semnul unei înţelegeri analoage pentru muzica interiorităţii pure, emancipată de contactul cu pîngăritoarea exterioritate. Scriind despre Rilke, criticul definea astfel „starea pură“ din versurile liricului german : „Visul său, degajat de orice materializare, de orice balast inutil, reflectează zvîcnirea primară directă, nealterată a pulsaţiei sufleteşti. Poezia sa se înalţă curată de orice pîngărire obiectivă, imaculată ca o rugăciune adresată dumnezeirii“ [2]. Este semnificativ că aruncînd punţi între poeţi atît de opuşi ca „sentimentalul, fluidul şi misticul“ Rilke şi „cerebralul, lucidul şi precisul“ Valéry, Ralea alegea drept cheie hermeneutică pentru a defini starea lor comună : *puritatea*, tot un concept împrumutat din Bergson. Fondul adînc, ultim al conştiinţei l-ar forma ritmul interior al sufletului, acel „schéma dynamique“ despre care a vorbit filozoful francez, vibraţie imponderabilă, prealabilă oricărei materializări şi concretizări : criticul descoperă în „poezia pură“ expresia tocmai a

---

[1] Mihai Ralea : *Amiel* în volumul *Înţelesuri*, p 261.
[2] *Note despre Rainer Maria Rilke* în vol. cit., p. 169.

acelui „ritm" transcendent cuvintelor și ideilor finite, identificînd în poezia modernă „un gest direct al adîncului sufletesc, disociat de alianțele lui exterioare" [1] (apropierea neașteptată între intelectualismul extrem al poeziei lui Valéry și ideea bergsoniană a „schemei dinamice" o făcuse Thibaudet ; criticul român și-o însușește ca întemeiată).

Fără a subaprecia cîtuși de puțin interesul lui Ralea pentru literatura scriitorilor egotiști, interiorizați, stăpîniți de demonul modern al problematizării sau devorați de „otrava complicației anarhice, pe care civilizațiile noastre cu gust de perversitate, se amuză să o verse în suflete" (formula din urmă este aplicată lui Maurice Barrès, scriitor în care criticul prețuia înainte de toate „cazul complicat de sensibilitate estetică" [2]), ni se pare limpede că simpatia sa durabilă se îndrepta, în acord cu opțiunile sale filozofice, către literatura inspirată de o ordine coherentă a lumii și pasiunilor umane. Exemplul poate cel mai elocvent ni-l oferă textul admirabil dedicat lui Anatole France. Ov. S. Crohmălniceanu a indicat foarte bine, în secțiunea dedicată lui Ralea din cartea sa „Literatura română între cele două războaie mondiale", cele „două impulsuri contrarii (care) par să-și dispute reacțiile criticului" : alături de operele „concentrate asupra unor universuri foarte particulare și psihologii singulare", Mihai Ralea se simțea îndemnat „să aprecieze literatura cu o mare capacitate reprezentativă, tipologia morală normală, echilibrată..." [3]. Se știe cît de mult prețuia autorul „Explicării omului" aptitudinea ființei umane de a-și cenzura „urgența vitală", de a-și domina impulsurile și pasiunile. Ideea cardinală a eseului său de rațiune practică era facultatea omului de a-și orchestra și dirija reacțiile primare, „biologice", de a le trece prin numeroase filtre și de a le supune unor multiple mediațiuni cu scopul de a atinge obiective tot mai complicate și rafinate : îndată ce individul descoperă că existența

---

[1] *Ibid.*

[2] *Maurice Barrès* în *Înțelesuri*, p. 201.

[3] Ov. S. Crohmălniceanu : *Literatura română între cele două războaie mondiale*, vol. III, Editura Minerva, București, 1975, p. 369.

sa este condiționată de cea a semenilor săi și de cea a întregului univers el se ridică la treapta unor acte și conduite complexe, reprezentînd interesele speței umane în integralitatea ei. Mihai Ralea și-a formulat *in nuce* încă în textul său din 1925 despre Anatole France ideea pe care o va dezvolta mai tîrziu în studiul „Definiția omului" (1928) și în cartea sa de antropologie filozofică „Explicarea omului" (1946) : „Dacă gîndim o clipă la sensul în care a evoluat omenirea, o concluzie firească ne apare : mersul omului e în contra biologiei, am zice aproape în contra vieții. Intelectualitatea, morala, religia, iubirea sunt capitole care n-au nimic de a face cu instinctul de conservare" [1]. Anatole France era celebrat de Ralea ca unul din acele exemplare de elită ale speței care ar fi încarnat în modul cel mai desăvîrșit idealul său antropologic : „marele maestru" și-ar fi cucerit „calmul divin" printr-o emancipare suverană de impulsivitatea și impetuozitatea vitală, de violența și „logica directă, rapidă a fiziologiei animale", ajungînd să privească viața cu acea înțelepciune atotcuprinzătoare și detașată, pe care o au numai spiritele cu adevărat superioare (pe care au avut-o cei dintîi filozofii antici, de la Epicur la stoici, nu întîmplător evocați direct sau indirect de critic, atunci cînd vorbește de „ataraxie" sau de indiferența față de afecte ca „frica" și „speranța", pentru a le apropia de „calmul de regal aristocratism" al lui France). Imaginile folosite de Ralea sînt, aci mai cu seamă, remarcabile prin marea lor putere de caracterizare morală și estetică : rîsul lui France ar fi fost unul „cosmologic", „de natură universală asemenea unui sistem metafizic", atît de omnicomprehensivă era indulgența cu care scriitorul privea spectacolul oamenilor și pasiunilor lor. Admirația îi inspiră criticului hiperbole memorabile : „Cazul Anatole France rupe cadrul unui fenomen de istorie literară ori filozofică, ca să se înscrie de-a dreptul în biologie. În evoluția frămîntatei noastre spețe, el pare să fi trecut stadiul în care se menține orgoliosul „homo sapiens" de cîteva zeci de mii de ani" [2]. Geniul lui France este însă

[1] *La moartea lui Anatole France* în *Înțelesuri*, p. 240.
[2] *Ibid.*, p. 245.

Scanned with OKEN Scanner

de altă natură decît cel a unei „uraganice deslănțuiri de forță", „isbucnire individuală, monstruoasă prin superioritatea ei față de mediul care a produs-o" : el ar fi fost, la antipodul concepției romantice despre geniu, produsul unor acumulări și stratificări îndelungate, al mileniilor de îndelungată și răbdătoare civilizare a ființei umane, ceea ce explică „natura (sa) normală", apropiată de conceptul goethean al omului integral.

Dialectica gustului lui Ralea și direcțiile disponibilității sale estetice sînt ilustrate foarte bine și de admirația pe care i-o trezea un roman ca „Tess d'Urberville" al lui Thomas Hardy : literaturii de introspecție, dominată de acel „culte du moi" despre care a vorbit Maurice Barrès (alături de care erau citați, spre exemplificare, Amiel și Proust), criticul îi opunea proza stenică, echilibrată, dominată de „exteriorism" și de „realism moral" a romancierului englez. Thomas Hardy era un autor favorit al grupului „Vieții Românești" (D. I. Suchianu, cel dintîi, și apoi G. Ibrăileanu, în două rînduri, au scris despre el). Păgînismul, naturismul, ruralismul stenic opus cinismului burgheziei parvenite, generozitatea și profundul simț moral, dezvoltat pe fondul religiozității protestante, sînt fixate cu obișnuita perspicacitate de moralist și psiholog a criticului. G. Călinescu era în mod evident nedrept cu Ralea cînd scria că „opera îi servește nu atît ca obiect de contemplare, cît ca pretext pentru o lungă plimbare ideologică" [1]. Cînd în articolul despre Thomas Hardy, spre a-și întemeia teza despre legătura între „exteriorismul" romancierului, înțeles ca maximă deschidere a funcțiilor sale perceptive către realitate, și robustețea lui morală, criticul face apel la teoria „tensiunii sufletești", expusă de Pierre Janet în capitolul din „Tratatul de psihologie" al lui G. Dumas, el nu face decît să ofere o justificare mai adîncă, cu argumente culese din cîmpul științei psihologice, unei caracterizări morale *și* estetice. Sănătatea sufletească a lui Hardy este explicată prin dezvoltarea facultății, numită de Pierre Janet „la fonction du réel", în care psihologul francez vedea forma cea mai

[1] G. Călinescu : *Istoria literaturii române...*, 1941, București, Fundația regală pentru literatură și artă, p. 827.

Scanned with OKEN Scanner

evoluată a activității psihice : „visătoria stearpă, subiectivismul, analismul, introspecția“ erau pentru Janet, după exacta observație a lui Ralea, faze inferioare ale tensiunii sufletești. Verva asociativă a criticului nu se desfășoară astfel cîtuși de puțin în afara substanței estetice a operelor. Cînd vorbindu-ne de ferocitatea sau cruzimea monstruoasă a unor eroi balzacieni de tipul lui Crevel sau Mme Marneffe din *Cousine Bette* autorul textului despre Balzac ne „plimbă“, ca să folosim expresia lui G. Călinescu, prin tezele lui Marx despre acumularea capitalului, despre disoluția vechilor raporturi feudale și apariția celor burgheze, întemeiate pe „neînfrînata pornire către spoliație“, sau ne oferă considerații despre deosebirea între capitalul bancar și cel industrial pentru a explica lăcomia paroxistică a lui Crevel („E *Capitalul* făcut om“) — el nu face decît să ne deschidă o perspectivă în adîncime asupra caracterologiei balzaciene. Mihai Ralea a fost printre cei dintîi care au încercat să dezvăluie resorturile profunde ale afinității lui Marx pentru Balzac (chiar dacă el identifică grăbit, inspirat de o idee superficială a lui Sombart, spiritul demistificator al lui Marx cu cel al unui „pesimist“, în sensul schopenhauerian al cuvîntului, asociind mereu conceptele de „materialism“ și „pesimism“).

Mihai Ralea refuza să accepte separația tranșantă între psihologic și estetic, între personalitatea practică și personalitatea poetică a artistului. Omogeneizarea și intensificarea la care este supus materialul sufletesc al artistului în momentul excepțional al *expresiei artistice* nu ne-ar dispensa să studiem proprietățile intrinseci ale acelui fond sufletesc. Diafragma izolatoare pe care o introducea între ființa practică a artistului și ființa lui poetică autonomismul estetic intransigent al lui Paul Zarifopol i se părea de neconceput. Opera de artă este, ca și scrisul, o „caligrafie“, din care „se poate ceti fondul sufletesc, și invers“ : „În fond, aptitudinea către frumos are două fețe, una interioară, neexprimată, virtuală, și alta exprimată, realizată estetic, după cum lentila are

Scanned with OKEN Scanner

o față convexă și una concavă“ [1]. Analiza estetică nu poate fi despărțită de psiho-sociologia creației artistice și judecata literară este asociată cu reprezentativitatea operei sub raport social și psihologic. Biologia (leucemia spre a explica „rarefacția vitalității“ din poezia lui Rilke), psihologia facultăților, psihologia diferențială : a vîrstelor, a claselor sociale sau a comunităților etnice, sociale, etice etc. sînt puse succesiv la contribuție, în funcție de împrejurări, spre a lumina mecanismele genetice și fizionomia specifică a operelor. Impresia fundamentală pe care i-o comunică, de pildă, „Cuvintele potrivite“ ale lui Arghezi : „amestecul de sublim și stîngăcie“, de „măreț și mizerabil, de perfecție și ratare“ capătă imediat, în interpretarea criticului, o motivație în același timp estetică și psihologică. Producția literară a lui Arghezi ar fi rezultatul unei „mari energii sufletești lipsită de facilitatea de exprimare“ : „Un formidabil elan oprit un moment în desfășurarea lui de o neputință de realizare“ [2]. Observațiile cu privire la tensiunea neobișnuită din versurile argheziene și la efectele ei specific estetice sînt puse totodată în legătură cu ceea ce lui Ralea i se pare a fi nota esențială a psihologiei poetului : revolta „funcțională“ a lui Arghezi, sau „anarhismul“ său funciar ; pornit pe panta tranzițiilor rapide, criticul asociază anarhismul cu condiția sufletească specifică a fostului monah și mai ales cu atmosfera cercurilor anarhiste și nihiliste din Elveția la sfîrșitul secolului trecut.

Opera lui Sadoveanu este înfățișată ca o expresie rezumativă a întregii umanități românești. După ce a propus o explicație bazată pe considerații de geopsihologie : combinația *spiritului pandur*, născut din tradiția haiducilor și luptătorilor olteni, cu sentimentul aproape panteistic al firii, făcut din „contemplație blîndă, pasivă, poetică“, specific *sufletului moldovenesc*, criticul reconstituie universul operei lui Sadoveanu scandînd principalele etape ale formării sufletului românesc. Textul capătă o viață independentă, grație imaginației ideologice

---

[1] Mihai Ralea : *Critică psihologică și critică estetică* în *Viața românească*, XVIII, nr. 7—8, iulie-august 1926, p. 215.

[2] Mihai Ralea : *Tudor Arghezi* în *Înțelesuri*, p. 9—10.

Scanned with OKEN Scanner

a criticului și ipotezei fecunde care cimentează construcția eșafodată. Mihai Ralea demonstrează foarte convingător că opera lui Sadoveanu cuprinde în ea un „raccourci" al „genezei noastre psihice de la geologie la psihologie" : natura primordială, obscuritatea începuturilor cu primele încercări de auto-afirmare ale unor ființe bîntuite încă de teroarea superstițiilor și de mizeria fizică, apariția haiducului și a eroului de baladă, portretele firilor învinse, plecate sub vitregia împrejurărilor, după secole de dominație străină, drama nobleței „orientale și arhaice" în clipa cînd a trecut prin revoluția sufletească a legăturii cu occidentul. Considerațiile sociologice cu privire la condiția specifică a boerimii moldovenești, care nu s-a putut adapta la noile reguli ale civilizației burgheze („Doctoria a fost așa de tare încît a omorît aproape bolnavul"), spre deosebire de nobilimea engleză, care a știut să se „îmburghezească" la timp, cu mult simț al oportunității istorice, nu au nici de astă dată un caracter extra-estetic. Ele sînt menite să ne introducă în universul specific al unor scrieri sadoveniene, ca *Venea o moară pe Siret*, explicîndu-ne în același timp tonalitatea lor afectivă fundamentală : mîhnirea și poezia lor crepusculară.

Și în analiza primului volum din trilogia lui Ionel Teodoreanu, *La Medeleni*, criticul va folosi observațiile sociologice cu privire la natura marii burghezii rurale de dincoace de Milcov pentru a reconstitui lumea specifică a romanului și a caracteriza modul ei de viață : clasa căreia îi aparțin eroii romanului ducea o „viață occidentală, prin tendințe, dar profund națională prin ceea ce ține de instinct și de inconștient". Era o lume în care domnea „bonomia deplină, bucuria de a trăi", „viața luată sub aspectul ei amabil, spiritual și confortabil". Interesul cade însă de astă dată pe subtila analiză a sufletului adolescent și pe justificarea compoziției anarhice și baroce a romanului dintr-o asemenea perspectivă. O comparație ingenioasă și surprinzătoare, tipică pentru fantezia ideologică a eseistului, între psihologia adolescentului și elanul vital bergsonian, spre deosebire de cea a omului matur, a cărui dezvoltare s-ar apropia mai mult de schema liniară a evoluției propusă de Spencer, îi în-

găduie să precizeze sugestiv deosebirea între compoziţia romanului clasic, bazată pe diviziunea acţiunii în cîteva momente culminante, urmînd schema psihologică a omului matur, şi compoziţia primului volum din *La Medeleni*, unde viaţa se revarsă impetuoasă, imprevizibilă şi neastîmpărată, urmînd fidel ritmul şi tensiunea vieţii adolescente şi procedeele de evoluţie ale elanului vital. Este aci un exemplu elocvent de „analiză psihologică a procedeelor estetice", metodă în care Ralea crezuse a descoperi caracteristica principală a criticii lui Ibrăileanu : după cum se vede, înscriindu-se pe linia spiritului rector al criticii de la *Viaţa românească*, Ralea folosea el însuşi în cazul de faţă, ca şi în multe altele, acelaşi principiu.

Lipsită de orice pedantism doctrinar, critica lui Mihai Ralea este cea a unui „creator de puncte de vedere noi în raport cu o operă", spre a folosi o formulă a sa, care a făcut o bogată carieră chiar în rîndurile neprietenilor sau adversarilor săi. El nu lasă, nici un moment, impresia că ar aborda opera literară cu un sistem estetic preconceput, cu o metodă riguros articulată : preocuparea sa este de a identifica o calitate dominantă a operei, *la faculté maîtresse*, pe calea unei intuiţii centrale, a unei impresii, în jurul căreia sînt acumulate ulterior o profuziune de observaţii şi asociaţii psihologice, morale, istorice, sociologice etc. O asemenea impresie are adeseori drept obiect „concepţia despre lume" a scriitorului (revolta „funcţională" a lui Arghezi, exteriorismul lui Th. Hardy, ideea hazardului şi a fatalităţii la Johan Bojer etc.), apropiindu-l pe Ralea de metoda lui Ibrăileanu : criticul o dezvoltă însă cu o totală libertate în alegerea argumentelor, fără a arbora vreo preocupare sistematică, fără a-şi ordona observaţiile în funcţie de un canon. „Impresionismul" său este desigur unul precumpănitor ideologic, şi nu „muzical", dar critica lui Mihai Ralea este cea a unui artist, care trăieşte ideile, le exprimă plin de volubilitate într-o frază plastică şi pulsînd de autenticitatea gîndirii, risipind cu nonşalanţă observaţiile psihologice, pătrunzătoare şi originale, caracterizările sociologice, exacte şi inteligente.

Scanned with OKEN Scanner

Să nu uităm că Ralea a fost receptiv la critica îndreptată de William James împotriva oricărei concepții moniste asupra lumii, întemeiată pe cultul „Absolutului“: fervoarea arătată de James mentalității pluraliste și descentralizatoare, ideilor de variație, noutate și discontinuitate, o putem regăsi și în elasticitatea programatică a criticii lui Ralea, ca și în justificarea oferită de el definiției criticului. Este adevărat că Mihai Ralea nu s-a dedicat un timp mai îndelungat criticii literare, că miezul activității sale pe acest tărîm se localizează în intervalul fecund al anilor 1922—1928 (ulterior a mai scris critică mai mult sau mai puțin întîmplător), după cum este adevărat că în cîmpul literaturii române s-a ocupat cu precădere de scriitorii din jurul „Vieții românești“ (spiritul *pro domo* i-a afectat fără îndoială în cîteva împrejurări obiectivitatea judecății, cum s-a întîmplat de pildă în cazul romanului „Concert din muzică de Bach“ sau al versurilor lui Camil Petrescu). Farmecul și prospețimea articolelor sale se păstrează însă intacte. I s-a reproșat „lipsa de intuiție poetică“ (E. Lovinescu „Ist. lit. române“... II, p. 117), „o mulțime de dogmatisme și de prejudecăți pe care criticul n-a avut vreme să le examineze“ (G. Călinescu în *Istoria literaturii*, p. 827) sau „pontoanele extra-artistice, parazitar anexate fluviului impresiilor de natură estetică“, cum numea Pompiliu Constantinescu, în 1927 „punctele de vedere“ formulate de Ralea. Ni se pare însă că asemenea judecăți nu au o acoperire, ele izvorînd, în mod paradoxal, tocmai dintr-o „mulțime de dogmatisme și prejudecăți“, pe care cei în cauză nu au avut vreme să le examineze și să le revizuiască (doar la Pompiliu Constantinescu se observă în timp o modificare a poziției, în sensul unei comprehensiuni mai accentuate a spiritului și talentului lui Ralea).

Mihai Ralea a fost un actor principal în controversele iscate de problema autonomiei și eteronomiei valorii estetice între partizanii diferitelor poziții. Izolarea energică a valorii estetice din complexul celorlalte valori ale spiritului, preconizată nu numai de Eugen Lovinescu sau Mihail Dragomirescu, dar și de un colaborator atît de prețuit al *Vieții românești* ca Paul Zarifopol, a trezit în el, ca și în G. Ibrăileanu, o împotrivire foarte vehementă.

Scanned with OKEN Scanner

Ar fi cu totul inexact să se vorbească de un simplu act de obedienţă al criticului mai tînăr, atît de deschis formelor de artă modernă ale timpului său şi contextului lor filozofic, faţă de directivele criticului mai în vîrstă, format la şcoala curentelor de gîndire dominante în ultima parte a secolului XIX. Orientarea atitudinii sale se desemna la Ralea încă la Paris, după cum reiese clar din următoarele rînduri cuprinse într-o scrisoare trimisă la începutul anului 1923 lui G. Ibrăileanu : „La noi, unde critica apreciativă e indispensabilă, o revistă nu se poate resemna la un rol pur literar. Ea trebuie să aibă o atitudine culturală, să dirijeze, să conducă. Sînt atîtea lucruri de combătut şi reformat...". Şi Ralea indica printre principalele obiective ale reformelor necesare : „aspectul actual al literaturii, artificialitatea voită şi nenaturală de a înlătura *ideile* şi *sentimentele* pentru senzaţii etc., etc." [1]. Mihai Ralea nu a înţeles revendicarea energică a lui Zarifopol de a disocia activitatea estetică din complexul „formelor corale ale culturii" ca produsul unui scrupul strict logic, dictat de o exigenţă analoagă cu cea a faimoasei „logica dei distinti" a lui Benedetto Croce : a discrimina riguros diferitele teritorii ale spiritului, asigurînd fiecăruia autonomia cuvenită. Polemica agresivă a lui Zarifopol împotriva istorismului şi psihologismului, şi mai ales împotriva obiceiului curent de a trata operele literare ca simplu „izvor de ideologii sociale", îl făcea pe criticul *Vieţii româneşti* să tresară alarmat din cel puţin două motive : ideea lui Zarifopol că înţelegerea specific estetică a unei opere de artă este sinonimă cu priceperea ei *tehnică* (a analiza ritmica şi simetria ei, morfologia, sintaxa şi retorica ei, într-un cuvînt sistemul ei de forme) i se părea inacceptabilă, deoarece Ralea nu vedea cum ar fi putut fi separată „tehnica" operei de condiţia psihosociologică a artistului ; în al doilea rînd autonomismul estetic al lui Zarifopol îi apărea drept o primă de încurajare acordată zelului estetizant al tuturor neofiţilor, un sprijin neaşteptat furnizat caligrafilor „frumosului pur", dispuşi să cultive indiferentismul ideologic şi apatia mo-

[1] Scrisori către Ibrăileanu, vol. II, 1971, Bucureşti, Editura Minerva, pag. 305.

Scanned with OKEN Scanner

rală. Paul Zarifopol i-a răspuns tăios lui Ralea, apărîndu-şi punctul de vedere cu argumente elocvente. Disputa între cei doi critici la care avea să se asocieze curînd şi G. Ibrăileanu, cu un text important : „Greutăţile criticii estetice", rămîne unul din cele mai interesante documente ale timpului. [1]

Convingerea lui Zarifopol era că metamorfozele la care artistul supune, în procesul creaţiei, prin procedee foarte complicate, cuprinsul practic al conştiinţei sale (stările psihologice, convingerile morale etc.) sînt atît de radicale, încît obiectul astfel realizat trebuie privit exclusiv în alcătuirea lui intimă, dincolo de orice consideraţii exterioare. Mihai Ralea considera însă că grupul de imagini vizuale ori motrice, care alcătuiesc aspectul tehnic al operei, sînt în mod necesar colorate de o tonalitate individuală, care nu poate fi disociată de personalitatea integrală a artistului. El era adînc încredinţat că valoarea estetică a operelor este strîns condiţionată de *calitatea* lumii sufleteşti a autorului lor, de amplitudinea şi adîncimea sentimentelor, credinţelor, atitudinilor care compun personalitatea celui ce creează. Judecînd lucrurile pragmatic, el afirma că autonomizarea radicală a atitudinii estetice faţă de celelalte conduite ale sufletului i se părea comprehensibilă în ţările cu o lungă evoluţie către rafinare şi în împrejurări istorice determinate, atunci cînd artistul tinde către singularizare cu orice preţ în raport cu ambianţa (Flaubert îi apărea drept „marele preot al ordinului" iar Oscar Wilde popularizatorul pentru marele public al doctrinei „artă pentru artă"). Condiţiile specific româneşti reclamau însă o îndelungată educaţie a sufletului, imperioasa maturizare psihologică, morală şi ideologică a artiştilor spre a putea face faţă problemelor unei societăţi în plin proces de civilizare. Deplîngînd în termeni severi faptul că „artiştii noştri n-au sentimentul tragic al vieţii, nu ştiu ce înseamnă

[1] Mihai Ralea : „Crima d-lui Zarifopol" în „Viaţa românească", nr. 8—9, august-septembrie 1927, pag. 197—199 şi „Pentru dl. Paul Zarifopol" în „Viaţa românească", nr. 10—12 octombrie-decembrie 1927, pag. 295—296 ; Paul Zarifopol : „O crimă şi o glumă" în „Adevărul literar şi artistic", 1927, nr. 364, 27 noembrie, pag. 3.

Scanned with OKEN Scanner

grozăvia ei mută, nu bănuiesc maestatea morții, mîndria umilinții, gustul oțelit al orgoliului...", criticul preconiza „o literatură adîncă, serioasă, făcută din sentimente umane, tragice, cu semnificație morală și filozofică, cu rezonanțe profunde a tot ce constituie adevărata viață" [1]. Estetismul era denunțat deoarece ar fi încurajat puerilitatea, frivolitatea intelectuală și snobismul, prin absenteismul său moral și ideologic, în timp ce cultura adevărată, mai ales într-un moment cînd Europa, și nu mai puțin România, erau traversate de semnele amenințătoare ale crizei (fascismul, cu corolarele lui : misticism, iraționalism etc. era la orizont), avea nevoie de „militantism", iar literatura de expresia omului integral : „Militantismul ideologic și artistic e dovada virilității unei societăți. Nimeni nu-și permite să privească la jocul mărgelelor unui caleidoscop cînd casa e cuprinsă de incendiu" [2].

Contradicția între cele două poziții părea de neîmpăcat. S-ar putea emite și ipoteza că ne găsim adeseori de fapt în fața unui „dialog de surzi", atunci cînd incomprehensiunea față de adevăratele resorturi ale poziției adverse ni se dezvăluie transparentă. Lovinescu se străduise ani de-a rîndul să demonstreze legitimitatea punctului său de vedere : disocierea esteticului din simbioza cu celelalte valori (fără a tăgădui totuși posibilitatea conjuncțiunii lor), ideea că prezența mai apăsată a coeficientului etnic sau existența unei determinate atitudini sociale nu au nici o influență asupra valorii estetice a operelor literare. Curentul simbolist în poezie, și în general triumful modernismului, erau pentru critic argumente concludente că autonomizarea valorii estetice, cu alte cuvinte degajarea artistului de orice alte preocupări decît cele ale strictei arte, devenite un fapt al practicei literare. Paul Zarifopol se întorsese din Germania entuziasmat de direcția strict estetică inaugurată de studiile lui Conrad Fiedler cu privire la „vizualitatea pură" și de cele ale sculptorului Hildebrand cu privire la forma

[1] Mihai Ralea : *Militantism ideologic*, în volumul *Atitudini*, pag. 60 și 67.

[2] *Ibid.*, pag. 58.

Scanned with OKEN Scanner

în arta plastică, de tratatul de arhitectură al lui Gottfried Semper, de cartea lui Hanslick despre frumosul muzical și de cercetările lui Otto Ludwig cu privire la factura artistică a pieselor lui Shakespeare (la care se adăugau bineînțeles considerațiile artiștilor francezi de tipul lui Flaubert sau Mallarmé) : convingerea despre „energica unilateralitate" a activității artistice, ca să folosim o expresie a lui Croce, voința obstinată de a menține fermă granița între omul de acțiune, cel teoretic sau cel religios și ființele sui generis care sînt artiștii (cei care lucrează „într-o concentrare fantastică a puterilor intelectuale asupra unei singure sfere a sensibilității"), îl determinau să fixeze drept unic obiect al cercetării specific literare preocupările de *stil* și de *tehnică*, studiul acelor „sisteme complicate de expresie" și al acelor „probleme și soluții straniu impenetrabile pentru oricine nu are firească chemare de a le trăi activ" [1]. Psihologismul și istorismul aparțineau pentru el unei epoci revolute a criticii literare, cea în care s-ar fi cultivat confuzia sistematică între planuri și un „diletantism obez, sub terminologie — cum se zicea — științifică" [2].

Mihai Ralea aborda operele literare cu instrumente intelectuale profund deosebite. Formația sa de sociolog și psiholog, trecut prin școala lui Durkheim și Pierre Janet, îi interzicea să accepte ideea unei *percepții* a obiectelor și ființelor cu totul *inocente*, emancipată de cadrele psihologice și sociale ale subiectului : el refuza să disjungă senzorialitatea și funcțiile perceptive ale artistului (a căror autonomie era exaltată de Zarifopol) de ansamblul experienței lui psihologice și sociale și în general de cuprinsul de valori al conștiinței. Constatarea psihologiei moderne că emoțiile poartă în geneza și expresia lor inscripția ambianței sociale îl ducea la concluzia că specificitatea individuală a experienței estetice nu poate fi disociată decît printr-o silnică abstracție de „eul social" al artistului. Obiectivarea emoției prin

---

[1] Paul Zarifopol, *Sofismul despre estet*, în *Pentru arta literară*, Editura Minerva, București, 1971, volumul 2, pag. 402.
[2] Paul Zarifopol, *Capricii dogmatice* în ed. cit., volumul 1, pag. 348.

Scanned with OKEN Scanner

expresia artistică implică o luminare mai intensă a articulațiilor ei sociale (cf. eseul „Expresie individuală și expresie socială în artă"). Senzația normală nu poate fi disociată de imagini memoriale și de afecte : cultul „senzației pure" duce în mod necesar la un „exces de abstracție". Argumentele psihologiei și sociologiei erau mobilizate așadar spre a susține tezele fundamentale ale grupului „Vieții românești" : aprehensiunea lui Ibrăileanu și Ralea era că o disociere a sensibilității estetice de cuprinsul celorlalte valori ale conștiinței ar fi condus la o anemiere a artei, la o desprindere funestă a literaturii de marea problematică morală și socială a timpului. „Arta nu e un fel de cancer, un grup autonom de celule care se dezvoltă arbitrar și anarhic în dauna totului din care constituesc numai o parte... orice dezagregare morală ori intelectuală aduce cu dînsa imediat și descompunerea artei care e solidară cu restul" [1].

Ralea va pune în valoare, cu nu mai puțină energie decît Zarifopol, specificitatea individuală a experienței estetice și desprinderea ei de „cuprinsul hibrid și mediocru" (Zarifopol) al conștiinței curente. „Arta are funcțiunea de a revela un colț ascuns, misterios, mascat de banalitatea cotidiană. Ea ne scoate din comun, ca să ne transplanteze într-un mediu nebănuit încă" [2]. Străduința sa va fi însă să demonstreze că individualitatea în general, și cea artistică în special, este cu atît mai bogată cu cît încorporează în ea un număr mai mare de valori colective. El nu va ezita prin urmare să afirme, spre contrarierea lui Lovinescu, că „etnicul e... o categorie estetică sub care artistul e obligat să vadă lumea", fiind „oarecum locul geometric între individual și uman" [3] și să facă din reprezentativitatea națională și socială a scriitorilor nu doar o unitate de măsură sociologică sau istorică, ci și una estetică. Atenția lui Zarifopol și Lovinescu se concentra asupra procesului de combustie a materiei în formă, de obiectivare a stărilor psihologice în

---

[1] Mihai Ralea : *Etnic și estetic* în volumul *Atitudini*, pag. 92—93.

[2] *Expresie individuală și expresie socială în artă* în volumul *Între două lumi*, pag. 223.

[3] *Ibid.*, p. 227.

Scanned with OKEN Scanner

expresie artistică, care duce la instituirea unui sistem coerent de procedee și forme specifice (cf. paginile finale ale capitolului dedicat de Lovinescu lui Arghezi în „Istoria literaturii...“ sau oricare dintre studiile de critică ale lui Zarifopol). Fără a se opri asupra subtilităților unui asemenea proces, Ralea se mulțumea să afirme că orice expurgare a creației artistice de „credințe, idei, sentimente“, într-un cuvînt de „Weltanschauung“-ul artistului, echivalează cu o pernicioasă devitalizare a ei și cu o amputare a ei de dimensiunea substanțialității. Polemizînd cu modul de argumentare al lui Lovinescu, care afirma intransigent că „o categorie psihologică nu se poate converti într-o categorie estetică“, și că deci prezența sau absența specificului național nu au nici o incidență asupra valorii estetice, grupul *Viețîi românești* susținea dîrz că, odată identificat talentul, bogăția și amploarea lui sînt strîns condiționate de reprezentativitatea lui națională (G. Călinescu va subscrie la poziția lui Ibrăileanu, ceea ce îi va atrage din partea lui Lovinescu corectivul sever că a „combinat estetismul cu poporanismul“). „Stilul prea individual duce la o artă restrînsă, fără posibilitatea de largă înțelegere. Arta națională e arta lui Shakespeare, Racine, Molière, Tolstoi, Balzac, Goethe. Arta individuală (și aceasta e națională) e a lui Barbey d'Aurevilly, Andreev, H. H. Ewers, Tristan Tzara, a lui J. Cocteau (nu din „Le grand écart“, care e autentică literatură franceză)“ [1].

Seismograf sensibil al timpului, conștiința estetică a lui Ralea se fixează succesiv în atitudini dintre cele mai variate, unificate însă de inflexibilitatea vocației sale democratice. Primul său text de estetică important „Arta și urîtul“, e o aparent paradoxală „pledoarie în favoarea încetățenirii urîtului“ în artă, pornindu-se de la o constatare generică : „Noțiunea esteticului e mai largă decît aceea a frumosului“ [2]. O suită de asociații și disociații în răspăr cu opinia comună îl conduce pe eseist la concluzia că prin valorificarea aspectelor desconsiderate,

---

[1] *Etnic și estetic*, în volumul cit., p. 278.
[2] Mihai Ralea : *Arta și urîtul*, în volumul *Între două lumi*, p. 283.

imperfecte, dizarmonice ale existenţei urîtul e un factor prin definiţie progresist în artă, deoarece în opoziţie cu perfecţiunea fadă a frumosului canonic reabilitează *specificul*, *caracteristicul* şi *originalul*. Revoluţia sufletească produsă de creştinism în amurgul epocii romane a însemnat un imens ferment de progres tocmai prin reabilitarea suferinţei şi a martirajului moral în opoziţie cu glorificarea aspectelor idealizate ale existenţei în antichitatea elenă. Fibra democratică a gînditorului vibrează în subtila apropiere dintre încetăţenirea urîtului în artă şi toleranţa în morală : amîndouă ar fi expresia unei dezrobiri de logica strict biologică a adaptării la existenţă şi o preţuire acordată efortului de transpunere simpatetică în ceea ce este diferit, străin sau chiar antitetic. Formulările scînteietoare în aspectul lor paradoxal abundă : „Frumosul, ca şi nobleţea, ca şi fericirea, e conservator. Singură imperfecţia e ferment către mobilitate. Dacă universul şi-ar găsi o expresie perfect estetică, s-ar înăbuşi în propria lui asfixie“ [1] ; dar tîlcul adînc al demonstraţiei — opoziţia între perfecţia mediocrităţii şi funcţia prin definiţie progresistă a valorilor caracteristicului şi specificului, încorporate de categoria „urîtului“ — nu poate scăpa nimănui.

Cele două decenii ale perioadei interbelice au adus cu sine şi în viaţa culturală, odată cu erupţia fascismului, porniri de o „barbarie năvalnică“ şi expansiunea misticismului şi iraţionalismului. Mihai Ralea a descris cu o rară exactitate în multe din textele sale, culminînd cu eseurile publicate în timpul războiului (1940—1942) : „Apocalips şi umor“, „Mentalitatea estetică şi timpul nostru“ etc., simptomele acute ale crizei şi a chemat la mobilizarea tuturor forţelor pentru a declanşa contra-otrava împotriva virusului pustiitor. Pantragismului din filozofiile neliniştei şi disperării el îi va opune redobîndirea *umorului* ca atitudine filozofică în faţa vieţii, bazată pe încrederea în realitate şi pe echilibru interior. Este însă cu deosebire revelator că în lupta împotriva pornirilor regresive ale unei culturi în criză, împotriva „orgiei de subiectivism“ şi a „mitomaniei“, împotriva vitalismului

[1] *Ibid.*, p. 296.

Scanned with OKEN Scanner

și cinismului retrograd, Ralea va revendica scoaterea din anacronism a *atitudinii estetice*, ca una care a însoțit întotdeauna perioadele de glorie ale umanismului. Accentele sînt puse acum pe funcția pedagogică superioară a atributelor inerente conduitei estetice : „desinteresare, asceză, dematerializare“ [1]. Revendicînd o „altă estetică“, în sincronie cu prefacerile și convulsiile timpului, cu o atenție mai mare acordată ideilor sociale, morale sau religioase, autorul textului scris în urmă cu aproape două decenii „Arta și urîtul“ pune însă acum pe primul plan reactualizarea virtuților estetice ale „proporției“, „armoniei“ și „bunului gust“, în care vede un antidot decisiv împotriva „disproporției monstruoase“, a „exagerării pătimașe“ și a „paroxismului isteric“ [2]. Calmul armonic este celebrat ca o valoare de echilibru a umanității. Schimbarea unghiului de vedere apare evidentă, ilustrînd extrema mobilitate intelectuală a eseistului, dar ar fi absurd să nu vedem că oricît de proteică în formele ei, substanța gîndirii lui Ralea rămîne intactă. Gînditor tipic al unei epoci de tranziție, sfîșiată de excese și tendințe contradictorii, nu ar fi oare legitim să-i aplicăm mai curînd lui Ralea o caracterizare pe care a folosit-o el însuși spre a-l defini pe G. Ibrăileanu : *esprit-carrefour*, spirit aflat la răscruce de evuri și mentalități și din care pornesc răspîntii de atitudini și idei ?

---

[1] Mihai Ralea, ***Mentalitatea estetică și timpul nostru***, în volumul *Între două lumi*, p. 78.

[2] *Ibid.*

Scanned with OKEN Scanner

NAPHTA, LUKÁCS, THOMAS MANN
(dosarul unei polemici)

I

O POLEMICĂ ÎN PAGINILE BI-MENSUALULUI PARIZIAN „LA QUINZAINE LITTÉRAIRE" *

MAURICENA DEAU (directorul revistei)

Lucrarea lui Yvon Bourdet *Figures de Lukács* [1] constituie una din rarele încercări franceze de a pătrunde în opera şi gîndirea filozofului marxist maghiar. Ni s-a părut de ajuns de importantă pentru ca să-i cerem recenzia ei unuia dintre cei care îl cunosc cel mai bine pe Lukács : profesorul Nicolae Tertulian, de la universitatea din Bucureşti.

Nicolae Tertulian se arată foarte critic la adresa lui Yvon Bourdet. Nu puteam să publicăm articolul său fără a-l pune la dispoziţia autorului, Yvon Bourdet, cu scopul ca el să răspundă. Nu puteam, cu atît mai mult, să publicăm acest răspuns fără a-l comunica colaboratorului pe care l-am solicitat. Este ceea ce explică volumul excepţional al acestei discuţii în coloanele noastre. Ea se raportează la probleme atît de decisive cu privire la gîndirea lui Lukács şi cu privire la chestiunea de a şti dacă personajul Naphta, construit de Thomas Mann în *Muntele vrăjit*, ar corespunde tînărului Lukács, încît considerăm îndreptăţit să-i consacrăm o parte a acestui număr.

---

* *La Quinzaine littéraire*, nr. 170, 1—15 sept. 1973.

[1] Ed. Anthropos, 224 p.

Scanned with OKEN Scanner

NICOLAE TERTULIAN

Ce destin ciudat are Georg Lukács în Franţa ! Era de aşteptat ca după moartea gînditorului opera sa, de o copleşitoare vastitate, incluzînd o monumentală *Estetică* şi o nu mai puţin impunătoare *Ontologie* (din care, e adevărat, au apărut pînă acum doar cîteva importante capitole sau fragmente), să devină obiectul unor tot mai cuprinzătoare analize, dacă traducerea ei este considerată încă o acţiune prea hazardată sau temerară (să amintim că nici măcar o operă apărută cu 25 de ani în urmă, *Tînărul Hegel*, poate cea mai importantă analiză marxistă dedicată genezei şi structurii filozofiei hegeliene, nu a fost încă tradusă, într-o ţară care cunoaşte totuşi o atît de remarcabilă tradiţie de studii hegeliene). Paradoxul este evident dacă ţinem seama că afirmaţiile cu privire la Lukács ca fiind „cea mai importantă figură a marxismului contemporan“ (sau „cel mai important dintre marxiştii post-leninieni“, cum se exprima recent cineva în *Le Monde)* au devenit curente, pe fondul unui interes tot mai puternic pentru structura şi categoriile gîndirii marxiste în general.

Stînga franceză se arată preocupată mult mai insistent de singularul şi atît de semnificativul destin al *intelectualului* Lukács : imaginea gînditorului autentic, care şi-ar fi renegat marile opere ale tinereţii din fidelitate faţă de linia oficială a Partidului său, sau care şi-ar fi supus convingerile unor autocritici repetate sub imperiul aceloraşi constrîngeri externe, revine cu o frecvenţă obsedantă. Studiul propriu-zis al *operei*, al dramaticei ei deveniri şi al cristalizării principalelor ei articulaţii, este lăsat pe un plan secundar, dacă nu cu totul eludat. Portretul moral al lui Lukács, construit însă în bună măsură după o imagine de convenţie, perpetuată şi multiplicată cu o obstinaţie uimitoare, fără o cercetare riguroasă a faptelor şi textelor, absoarbe mult mai curînd interesul unei anume publicistici ideologice, decît analiza exhaustivă a operei.

Fără îndoială, atitudinea lui Lukács în perioada stalinistă ridică numeroase probleme în faţa istoricului gîn-

Scanned with OKEN Scanner

dirii marxiste contemporane și este cu totul firesc să atragă atenția cercetătorilor. Distincția între ceea ce era simplu conformism și gest circumstanțial fără semnificație teoretică mai adîncă (citarea protocolară a numelui lui Stalin alături de cea a adevăraților clasici ai marxismului etc.) și ceea ce era atitudine dictată de rațiuni politice, morale și teoretice profunde, se impune tot mai mult. Problema s-ar putea rezuma astfel : scrierile lui Lukács din perioada 1931—1954 au fibra teoretică alterată structural, devenind un exemplu eclatant al unui act de *sacrifizio dell' intelletto* sau dimpotrivă concesiile gînditorului au avut un caracter mai mult sau mai puțin superficial și opera sa din acea perioadă păstrează un raport de continuitate fericită cu scrierile anterioare și posterioare, revelînd soliditatea unei linii de gîndire care și-ar păstra valabilitatea și s-ar dovedi necoruptă în substanța ei ?

Studiul lui Yvon Bourdet, apărut recent la editura *Anthropos* sub titlul *Figures de Lukács*, urmărește să aducă o contribuție la elucidarea „cazului Lukács" dintr-o perspectivă cu totul insolită. Tezele propuse de Bourdet apar la prima vedere una mai contrariantă decît cealaltă. Naphta, personajul bine cunoscut al romanului *Muntele vrăjit* de Thomas Mann, antipodul lui Settembrini, departe de a fi încarnarea intelectualului „de dreapta", cu o viziune asupra lumii care prefigurează ideologia fascizantă și fascistă, ar reprezenta prototipul militantului de tip leninist-stalinist, anticipat cu o intuiție profetică de către Th. Mann. Modelul real al personajului Naphta, și nu doar în aspectul fizic sau în detalii secundare (ipoteză astăzi aproape unanim acceptată, după publicarea corespondenței lui Th. Mann), ci în însăși substanța gîndirii sale, ar fi Georg Lukács, existînd o suprapunere uimitoare, cu devieri nesemnificative, între ideologia micului iezuit terorist și cea a militantului leninist Georg Lukács. Faptul că Lukács ar fi refuzat să se recunoască în eroul romanului lui Mann, cu prilejul amplelor comentarii dedicate operei romancierului german, are o semnificație mai adîncă, care ar oferi cheia întregului său destin intelectual : Naphta fiind prototipul intelectualului leninist „peu sympathique" (puțin

Scanned with OKEN Scanner

simpatic), prefigurare a practicilor staliniste, figura lui ar constitui proba cea mai elocventă a *continuităţii* între leninism şi stalinism, teză pe care Lukács nu o putea accepta cu nici un chip, deoarece ea ar fi făcut imposibilă disjungerea sa categorică de stalinism şi păstrarea fidelităţii faţă de leninism, atitudine postulată mereu de gînditor în ultima parte a vieţii sale etc. etc. Nu vrem să ascundem faptul că prima noastră reacţie în faţa acestei suite de raţionamente a fost una de uimire şi perplexitate, atît de flagrantă ni se părea contrarierea unor fapte care ne apăreau de ordinul evidenţei (semnificaţia figurii lui Naphta, în primul rînd) : am hotărît însă să ne eliberăm de orice prejudecăţi şi certitudini înrădăcinate şi să cercetăm într-un spirit cît mai obiectiv cu putinţă tezele care ni se propuneau.

Să spunem din capul locului că dosarul problemei Naphta-Lukács era suficient de încărcat încă înaintea apariţiei cărţii lui Bourdet, cuprinzînd acumulate nu puţine piese, fără a fi căpătat însă proporţiile şi sensul pe care tind să i le confere opusculul apărut la *Anthropos*. Yvon Bourdet nu pare a-l fi studiat cu un scrupul ireproşabil, din moment ce scrie la un moment dat : „Thomas Mann a *explicitement* dit lors d'une conférence que Lukács lui avait servi partiellement (teilweise) de modèle pour le personnage de Naphta“ (p. 98). Afirmaţia reprezintă o gravă inexactitate, care nu poate fi considerată benignă, dacă ne amintim energia cu care Th. Mann îi ceruse lui Pierre-Paul Sagave, autorul cunoscutei cărţi „Réalité sociale et idéologie religieuse dans les romans de Th. Mann“ (Paris, 1954), să nu stabilească vreo apropiere sau vreun raport între Naphta şi Lukács : ar fi fost paradoxal ca Thomas Mann însuşi să o fi făcut într-o conferinţă publică ! [1]. Adevărul este că o asemenea con-

[1] „Je vous prie instamment de ne pas établir de rapport entre Lukács et la *Montagne Magique* ainsi que le personnage de Naphta... Personnage et réalité sont aussi différents que possible et, sans parler des origines et de la biographie, la combinaison du communisme et du jésuitisme que j'ai créée dans ce livre, et qui intellectuellement n'est peut-être si mauvaise, n'a rien à voir avec le vrai Lukács“ (Lettre de Thomas Mann à Pierre-Paul Sagave ; 18 février 1952, Cahiers du Sud, nr. 340, 1956, p. 384).

Scanned with OKEN Scanner

ferință nu există : Yvon Bourdet, care s-a lăsat înșelat de o referință a editorului corespondenței Heinrich Mann—Thomas Mann, Hans Wysling (S. Fischer Verlag, 1968, p. 345) ne trimite spre încredințare la revista *Aufbau* (XI année, cahier 4, 1955), dar acolo nu găsim altceva decît textul omagial scris de Thomas Mann la a 70-a aniversare a nașterii lui Lukács, așadar un text cu un sens diametral opus, la antipodul sinonimiei Naphta-Lukács (în paranteză fie spus, Bourdet atribuie revistei *Aufbau* în 1955 al 11-lea an de apariție, cînd este vorba de al II-lea an de apariție : încă un efect minor al lecturii grăbite).

Rămîne ca un fapt incontestabil propoziționea revelatoare cuprinsă în scrisoarea adresată de Thomas Mann la 24 dec. 1947 criticului elvețian Max Rychner, devenită cunoscută după moartea romancierului : „Lukács, care mi-a arătat oricum bunăvoință (și care vădit nu s-a recunoscut în Naphta), a scris poate cel mai bun articol la a 70-a mea aniversare, în «Internationale Literatur»“. O asemenea afirmație situa într-o nouă lumină atît episodul întîlnirii între Lukács și Thomas Mann la Viena în ianuarie 1922, despre care atît unul cît și celălalt au amintit laconic în cîte un text important, cît și geneza personajului Naphta din *Muntele vrăjit* : nu numai frapanta asemănare fizică devenea o quasi-certitudine, confirmînd ipoteze formulate anterior de Maurice Colleville într-un articol din *Etudes Germaniques* (1950) sau de Pierre-Paul Sagave în cartea amintită, dar devenea *plauzibilă* și ipoteza că întîlnirea cu Lukács a influențat decisiv plăsmuirea acelui „amestec de iezuitism și comunism“ din figura lui Naphta, despre care amintea cu orgoliu, ca despre o izbutită combinație proprie, Thomas Mann în cîteva din scrisorile sale.

De ce considerăm o asemenea apropiere plauzibilă, ceea ce nu ne va împiedica să ne împotrivim categoric tuturor conjecturilor lui Yvon Bourdet cu privire la o similitudine profundă și revelatoare între figura lui Naphta și personajul real al intelectualului comunist și gînditorului marxist Georg Lukács ?

Motivul este simplu : Lukács însuși a recunoscut în prefața sa la prima ediție a cărții sale dedicate lui Tho-

Scanned with OKEN Scanner

mas Mann (prefață datînd din octombrie 1948 și nu din 1963 cum afirmă Bourdet), că unica lor întîlnire pînă la acea dată, cea de la Viena din 1922, a avut loc în condițiile unui contrast violent al pozițiilor lor (*„die Schroffheit der damaligen Gegensätzlichkeit“*), atunci cînd Thomas Mann se găsea încă pe pozițiile conservatoare ale cărții sale *Betrachtungen eines Unpolitischen* iar Lukács era stăpînit de vederile „abstract-sectare“ ale neofitismului său marxist, poziții și convingeri pe care atît unul cît și celălalt aveau să le depășească relativ curînd. Cine nu-și aduce aminte de cuvintele devenite celebre ale lui Thomas Mann din scrisoarea sa către cancelarul Austriei Seipel, din 1929 : „Îl cunosc pe Lukács personal. El mi-a dezvoltat odată la Viena teoriile sale timp de o oră. Cît timp vorbea, avea dreptate. Și dacă apoi rămînea *impresia unei abstracțiuni neliniștitoare* (s.n.) rămînea și cea a purității și nobleței intelectuale“ ? Ele se raportau tocmai la acea perioadă „abstract-sectară“ a mesianicului revoluționar Georg Lukács și fac verosimilă transfigurarea unei asemenea impresii în eschatologia comunistă a iezuitului Naphta din *Muntele vrăjit*.

Tezele lui Yvon Bourdet transgresează cu mult zona unor asemenea apropieri și similitudini strict circumscrise, ambiția sociologului francez fiind de a acredita ideea că figura lui Naphta este o adevărată cheie hermeneutică pentru a înțelege ansamblul operei și personalității lui Lukács, întreaga traiectorie a destinului său intelectual. Este interesant să observăm că o asemenea ipoteză se sprijină mai curînd pe o teză din cîmpul esteticii decît pe metodele sociologiei culturii sau istoriei ideilor, extrapolînd o idee familiară criticii și esteticii lui Lukács însuși : imaginația romancierului ar avea asemenea însușiri hipertrofice și halucinator-devinatorii, încît Thomas Mann ar fi plăsmuit în Naphta o figură ale cărei semnificații scapă atît comentariilor teoretice ale lui Lukács asupra acestei figuri cît și opiniilor discursive ale lui Mann despre propria sa creatură (autonomia imaginației creatoare a artistului față de ideologia teoretică este, pînă la un punct, o idee comună esteticii lui Croce și Lukács).

Scanned with OKEN Scanner

Distorsiunile la care supune Yvon Bourdet textul romanului lui Thomas Mann, spre a face credibilă teza sa, sînt însă flagrante. Naphta ironizează în lungile sale peripluri dialectice cultul ştiinţei şi al certitudinilor raţionale profesat de Settembrini. El consideră triumful lui Galileu şi Copernic asupra concepţiei geocentrice a lui Ptolemeu un episod pasager în istoria umanităţii. Naphta afirmă primordialitatea certitudinii revelate („Credinţa este organul cunoaşterii ; intelectul este secundar") şi face elogiul antropomorfismului. Yvon Bourdet pune pur şi simplu semnul egalităţii între un asemenea teocentrism nedeghizat şi critica raţionalismului metafizic sau a scientismului efectuată de Lukács de pe poziţiile dialecticii hegeliene şi marxiste în scrierile sale din *Geschichte und Klassenbewusstsein.* „Naphta, en hégélien antikantien...", scrie Bourdet (p. 133), atribuind fără sfială epitetul de „hegeliene" profesiilor de credinţă augustiniene şi scolastic-medievale ale eroului lui Th. Mann. El se face a nu observa abisul care desparte teologismul medieval al lui Naphta de idealismul hegelian, cu scopul de a stabili „fără dificultăţi" osmoza Naphta-Lukács.

Naphta, fidel spiritualismului său frenetic, tratează natura ca pe o zonă a degradării şi existenţei inferioare, dispreţuind „monismul" lui Settembrini ; Bourdet ne încredinţează din nou (p. 152—153) că există o analogie desăvîrşită între un asemenea anti-naturism de esenţă teologică, şi critica „dialecticii naturii" în scrierile tînărului Lukács, deşi Lukács nu urmărea decît să afirme specificitatea ireductibilă a dialecticii din viaţa socială faţă de legile naturii (poziţie asupra căreia va reveni ulterior, nu spre a eluda distincţiile calitative între cele două planuri, cum îl vor acuza criticii săi, ci spre a preciza raporturile de continuitate şi discontinuitate dintre ele). Ce legătură logică se poate stabili între fulminantele anateme teologice ale unui *princeps scholasticorum* de tipul lui Naphta la adresa „naturii" şi amestecul sui generis de hegelianism şi marxism care determină radicalizarea distincţiei dintre natură şi societate în scrierile tînărului Lukács ?

Un gînditor cu acuitatea intelectuală a lui Yvon Bourdet nu poate să nu ştie că ideile au o morfologie şi o

Scanned with OKEN Scanner

sintaxă a lor riguroase, care fac imposibilă o confuzie între o gîndire *de dreapta* și una *de stînga* și care împiedică, printr-o semnificativă intoleranță spontană, a confunda ideile fascizante ale „totalității" supra-individuale, avînd drept corolar cultul supunerii și obedienței mistice (acea „Ganzheitslogik" a unui Othmar Spann, de pildă), cu ideea hegeliană a totalității, asimilată și reinterpretată materialist de Marx și Lukács, bazată pe o riguroasă raționalitate dialectică. *„Les principes fondamentaux de Naphta et de Lukács sont identiques"* — sună însă titlul unuia din capitolele concluzive ale cărții lui Bourdet. Orice cititor al *Zauberberg*-ului știe că Naphta își îndreaptă simultan rechizitoriul împotriva Renașterii, iluminismului, științei moderne, autonomiei individualității, văzînd în ele o tristă paranteză aberantă în istoria umanității, totul în numele epocii de glorie a fideismului scolastic, al „evului mediu clasic" și al teroarei Inchiziției. Ni s-a părut curios faptul că Yvon Bourdet tăgăduiește „romantismul anticapitalist" și caracterul „demagogic" al vederilor lui Naphta (caracterizările au fost formulate de Lukács), considerînd categoric asemenea formule drept „false" (p. 116). Cum să definim însă exploziile de sarcasm ale micului iezuit la adresa „concepției economice a societății (ökonomische Gesellschaftslehre)", a „manchesterianismului" sau a „concepției engleze asupra societății", pe care fericita epocă a evului mediu, cu economia ei naturală și cu preeminența valorilor spirituale asupra celor economice, nu le-ar fi cunoscut ? Nu recunoaște oare aici Yvon Bourdet leit-motivele unei anume sociologii și filozofii germanice, de tip conservator-reacționar, de la Max Scheler din „Vom Umsturz der Werte" sau din „Vom Ewigen im Menschen" la Sombart, de la Hans Freyer la Othmar Spann, motive și atitudini pe care formula lukácsiană a „romantismului anticapitalist" le-a definit foarte exact și care au fost ulterior integrate în literatura demagogică a ideologiilor pre-fasciste și fasciste ? (este interesant să amintim, în treacăt, că într-o scrisoare din 1924, Thomas Mann își exprima surpriza de a fi aflat că Scheler elogia *Zauberberg*-ul ; adevărul este că Max Scheler a traversat o evoluție de la faza scrierilor din perioada primului război la antropologia anti-vitalistă, polemică la

Scanned with OKEN Scanner

adresa lui Klages, din ultima sa lucrare „Die Stellung des Menschen im Kosmos", apărută în 1928). Mai este oare nevoie să spunem că ideile lui Lukács, atît cele din faza lucrării sale de tinereţe *Istoria şi conştiinţa de clasă* cît şi cele din scrierile ulterioare, se situează exact la antipodul unor asemenea constelaţii ideologice, să forţăm uşi deschise pentru a arăta că gîndirea lui Lukács s-a întemeiat mereu pe elogiul aristotelismului, Renaşterii, iluminismului, tradiţiilor democratice europene şi al „concepţiei economice a societăţii", spre a folosi simplista formulă a pre-fascistului Naphta pentru caracterizarea indirectă a marxismului ? Cum a putut aşadar Yvon Bourdet să afirme, cu orgoliul descoperitorului, că „les principes fondamentaux de Naphta et de Lukács sont identiques" ?

Răspunsul pare simplu. Se ştie că eroul romanului lui Thomas Mann, printr-un adevărat *salto mortale* ideologic, profund semnificativ pentru fizionomia lui intelectuală, exaltă drept reîncarnare a bisericii catolice medievale şi a spiritului lui Grigore cel Mare în lumea modernă „dictatura proletariatului" şi ideologia comunismului mondial. Nu este mai puţin sigur că, dincolo de libertăţile şi combinaţiile fanteziste pe care şi le putea permite imaginaţia romanescă, istoria curentelor ideologice de la începutul secolului nostru oferă ea însăşi exemplul unor fuziuni paradoxale şi al unor aliaje ideologice insolite : este suficient să ne gîndim la fuziunea socialismului reformist, a bergsonismului, a teoriei „elitelor" a lui Pareto şi a ideii „grevei generale" sau a „violenţei", în scrierile unui Georges Sorel, puse în final sub semnul exaltării comune a lui Lenin, Mussolini şi Ebert (Thomas Mann va face referiri explicite la Sorel în *Doktor Faustus).* Lukács însuşi a suferit influenţa pasageră a sindicalismului lui Sorel şi este foarte plauzibil, cum am mai spus, ca impresia lăsată de zelul său revoluţionar „abstract-sectar", din perioada întîlnirii de la Viena cu Thomas Mann, în care putea intra şi o componentă sorelianã, să fi influenţat plăsmuirea figurii lui Naphta. A escamota însă distanţa incomensurabilă care separă ficţiunea romanescă a personajului lui Thomas Mann de opera şi personalitatea reală a gînditorului

Scanned with OKEN Scanner

marxist Georg Lukács este o operație intelectuală de neîngăduit.

Naphta face într-adevăr la un moment dat, spre uimirea unui superior din ordinul iezuiților, o apropiere între Hegel și catolicism, sugerînd că între apologia hegeliană a Statului și propensiunea catolicismului către acțiune și politică există o înrudire frapantă ; apare în peroraţiile dialectice ale lui Naphta și un elogiu adus „spiritului absolut", ca fundament teoretic al ideii de asociație și obedienţă față de o putere supra-personală. Autorul cărții *Figures de Lukács* extrage de aici tot atîtea argumente pentru a susține teza că Naphta, departe de a încarna ideologia unui obscurantism anti-democratic, de esență pre-fascistă, ar reprezenta de fapt personificarea desăvîrșită a militantului leninist, și a unei „teorii staliniene a acțiunii politice". Cuprins de o adevărată frenezie a raționamentelor prin analogie, Yvon Bourdet face *tabula rasa* din ansamblul determinărilor personajului care ar contrazice flagrant ipoteza sa (v. observațiile noastre de mai sus) și ne încredințează că între hegelianismul lui Naphta (teocratic și catolicizant, să nu uităm !) și cel al lui Lukács există o omologie desăvîrșită. Aceasta ar explica nu numai „leninismul" lui Lukács și fidelitatea lui față de teoria leninistă a Partidului revoluționar, dar și supunerea sa față de Stalin și acceptarea, de-a lungul unei întregi perioade, a stalinismului ca ideologie și practică politică.

Oricît ne-ar fi de neplăcut, nu putem să trecem cu ușurință peste șirul de inexactități și contra-adevăruri, atît sub raportul studiului filologic al operei lui Thomas Mann cît și sub cel al informației riguroase pur și simplu, acumulate în lucrarea lui Yvon Bourdet. Ele sînt semnificative, deoarece conferă o notă particulară fragilității eșafodajului construit de autor. Cînd se lansează, de pildă, în analogii între numele personajului lui Thomas Mann (napht-ul fiind un bitum cu însușiri nebănuite, arzătoare, chiar explozive), destinul său final : sinuciderea, și spiritul operei lui Lukács, Bourdet invocă în sprijinul țesăturii sale de apropieri preferința mărturisită a lui Thomas Mann pentru eseul lui Lukács din *Die Seele und die Formen* „Metafizica tragediei" (1910), exprimată în cartea lui

Scanned with OKEN Scanner

Mann *Considerațiile unui apolitic* (1919) (*Figures de Lukács*, p. 104). Nenorocirea acestei demonstrații este faptul simplu că Thomas Mann nu și-a exprimat niciodată admirația pentru eseul *Metafizica tragediei* și pentru elogiul adus de Lukács tragediei : eseul lui Lukács pe care l-a celebrat Thomas Mann în *Betrachtungen eines Unpolitischen* era cel intitulat *„Bürgerlichkeit* oder *l'art pour l'art"*, dedicat lui Th. Storm, care nu are bineînțeles nici o legătură cu elogiul tragediei, cu destinul lui Naphta și cu personajul Naphta pur și simplu.

Mai departe Bourdet afirmă că Thomas Mann ar fi tăgăduit *inițial* categoric existența vreunui raport între Gerhart Hauptmann și eroul său Mynheer Peeperkorn, pentru ca *ulterior*, aflînd că „modelul", departe de a fi supărat, era flatat de asemănare, și-ar fi schimbat cu totul poziția și ar fi povestit „avec complaisance et en détail", în scrisoarea către H. Eulenberg (6, I. 1925), cum și-a compus personajul după Hauptmann (cu sugestia că, *mutatis mutandis*, lucrurile ar sta la fel în cazul Naphta — Lukács). Sîntem obligați să afirmăm că și aci ne aflăm în fața unui „scenariu" al faptelor, compus de fantezia lui Bourdet : simpla lectură a scrisorilor lui Mann către Eulenberg și Hauptmann (11.IV.1925) infirmă cu totul afirmația despre pretinsele fluctuații ale lui Mann în problema model-personaj, demonstrînd dimpotrivă seriozitatea și consecvența poziției romancierului german în această delicată problemă.

Să mai amintim la fel de fantezista interpretare dată cuvintelor lui Thomas Mann din scrisoarea către Ernst Fischer (1926) cu privire la dilema „artă sau socialism", pe care Bourdet, printr-un act uimitor de „falsă lectură", o transferă fără nici o justificare în problematica lui Naphta ?

Yvon Bourdet se apără de eventuala acuzație că ar cultiva confuzia, „grosolană și jurnalistică", între *dreapta* și *stînga*, între „stalinism și hitlerism" (p. 113), prin interpretarea pe care o propune personajului Naphta. Scopul nostru nu este însă aci atît de a face „fiziologia" personajului Naphta sau a romanului lui Thomas Mann, cît de a discuta veracitatea sinonimiei Naphta-Lukács și a cerceta mobilurile ei reale. Nu se poate să nu observăm,

Scanned with OKEN Scanner

în acest sens, că spre a face verosimilă teza sa, Yvon Bourdet folosește mereu în legătură cu Lukács caracterizări de genul următor : „Lukács est demeuré, toute sa vie, non pas un homme d'appareil mais un docteur de la foi“ (p. 36) ; „...qui décide de ce qui convient à l'homme ? Pour Lukács, comme pour Naphta, ce n'est pas l'individu, c'est l'Eglise, c'est à dire le Parti“ (p. 134). Trebuie să admitem că asemenea formule trădează tocmai acea confuzie „grosolană și jurnalistică“, pe care o recuza Y. Bourdet.

Am văzut că a pune semnul egalității între „hegelianismul“ lui Naphta și cel al lui Lukács înseamnă a promova o confuzie inadmisibilă. Studiul efectiv al *operelor* lui Lukács i-ar fi arătat lui Bourdet că hegelianismul lui Lukács (ne referim mai ales la spiritul cărții *Der junge Hegel*, scrisă în 1938), inclusiv elogiul adus de el tezelor hegeliene despre „spiritul absolut“, departe de a fi jucat în conformația sa spirituală rolul unui instrument ideologic pentru justificarea autocrației, echivala cu o grandioasă tentativă de a păstra nealterate sursele vii și metoda autentică a marxismului. Admirația pentru Hegel viza sinteza armonioasă între respectarea mediațiunilor realității („mitten im Dünger der Widersprüche“, în mijlocul îngrășămîntului contradicțiilor, cum va spune Lukács despre Hegel parafrazîndu-l pe Marx) și afirmarea consecventă a vocației umaniste (elogiul adus de Lukács ideii hegeliene a „spiritului absolut“ anticipează elogiul adus în scrierile sale ultime marii filozofii și marii arte, ca forme de incarnare a „conștiinței de speță a umanității“, situîndu-se astfel la antipodul utilizării ei în spirit teocratic și despotic de către Naphta). Yvon Bourdet scrie însă în concluziile cărții sale : „...les célèbres thèses hégéliennes, reprises par Naphta-Lukács, sont la seule et grande justification philosophique que l'on puisse avancer en faveur «des crimes de Staline»“ (p. 155). Nu putem decît să ne exprimăm din nou regretul că singurei metode serioase : studiul exhaustiv al textelor lui Lukács, al literei și spiritului lor, i se substituie prezumții și conjecturi, de genul afirmației cu privire la utilizarea hegelianismului (conceptele „totalității“ și „spiritului absolut“), ca mijloc de auto-justificare a plierii

Scanned with OKEN Scanner

în fața stalinismului. Nu putem intra aci într-o discuție de fond asupra întregului complex de probleme legat de scrierile lui Lukács în perioada stalinistă. Este însă pentru noi o certitudine (pe care am încercat să o întemeiem în diversele noastre studii inclusiv în cel din „L'Homme et la Societé", citat de Bourdet, sau în cel din „La Quinzaine littéraire", 1—15 iulie 1971), că *substanța* gîndirii lui Lukács, prezentă în scrierile sale estetice și filozofice din acea perioadă, se situează, dincolo de concesiile și compresiunea la care și-a supus gîndirea, la antipodul spiritului oficial al ideologiei staliniste, aflîndu-se într-un raport de continuitate, în *esența* lor, cu miezul gîndirii sale dintotdeauna. „Ich glaube ruhig sagen zu können, dass ich objektiv ein Gegner der Stalinschen Methoden war, schon als ich selber noch glaubte, Stalin anzuhängen" („Cred că pot spune liniștit, că eram obiectiv un adversar al metodelor lui Stalin, chiar atunci cînd eu însumi credeam încă a fi partizanul lui Stalin") — scria Lukács în unul din ultimele sale texte (20 noiembrie 1969, „Marxismus und Stalinismus" Rowohlt, p. 239—240).

Încercarea de a descoperi în figura lui Naphta cheia personalității și operei lui Lukács — sfidîndu-se deopotrivă spiritul operei gînditorului marxist și energica *fin de non-recevoir* opusă unei asemenea interpretări de însuși Thomas Mann — nu putea sfîrși decît printr-un eșec. O asemenea încercare nu e nouă. Karl Kerényi, cunoscutul specialist în problemele mitologiei, autor al unei îndelungate corespondențe cu Thomas Mann, a întreprins-o deopotrivă, *după* moartea romancierului, în textul său *Zauberberg — Figuren* din volumul *Tessiner Schreibtisch* (Steingrüben Verlag, Stuttgart 1963). Sprijinit de asemenea pe metoda prezumțiilor, lipsit de vreo argumentație mai temeinică, textul lui Kerényi nu poate fi considerat o surpriză : *Weltanschauung*-ul lui Kérenyi, atît de opus liniei raționaliste și istoriste a gîndirii lui Lukács, dar mai ales anti-comunismul său visceral, transparent în textul amintit, explică pe deplin micul și perfidul său eseu (Lukács nu și-a ascuns dealtfel aversiunea față de ceea ce el numea „(die) mystifizierenden Plaudereien" ale lui Jung și Kérenyi, cărora le opunea valoarea antitetică a lucrărilor lui Werner Jaeger sau

Scanned with OKEN Scanner

Gordon Childe). Era însă oare în ordinea firească a lucrurilor ca un sociolog de *stînga,* cu remarcabilele instrumente intelectuale ale lui Yvon Bourdet (cartea sa conţine, dealtfel, date şi sugestii pline de interes asupra perioadei exilului vienez al lui Lukács şi asupra relaţiilor dintre Lukács şi austro-marxişti, inclusiv un interviu cu Lukács de un interes extrem) să reediteze o asemenea tristă operaţie, prin natura ei precară şi lipsită de orice perspectivă ?

YVON BOURDET : „Tertulian refuză să se pronunţe asupra fondului chestiunii"

De la apariţie, i-am adresat mica mea carte *Figures de Lukács* lui Nicolae Tertulian, cu care corespondasem înainte în mod folositor şi prietenesc. La 20 noiembrie 1972, el mi-a confirmat primirea în aceşti termeni : „Mulţumesc foarte mult pentru cartea d-tale despre Lukács. Am început să o citesc cu cel mai viu interes. E o lectură pasionantă, dar, în acelaşi timp, suscită în mine nu puţine contrarietăţi. Foarte prins pentru moment, mă gîndesc serios să scriu despre ea, puţin mai tîrziu, un articol pentru o revistă franceză. Mulţumesc mult şi pe curînd". Graţie amabilităţii lui Maurice Nadeau, pot să iau cunoştinţă de articolul anunţat înainte de apariţia lui şi să constat că în mod efectiv criticul nostru a fost foarte „contrariat". Din nefericire pentru el, expresia acestei contrarietăţi l-a făcut să cadă în cîteva din avatarurile intelectualului comunist pe care „Figures de Lukács" încerca tocmai să le analizeze. Astfel, cum se va vedea, această critică întăreşte cartea.

Sînt cu totul conştient că studiul meu asupra lui Lukács nu poate să înveselească un intelectual comunist. Sperasem că ar putea să suscite la el — alături de „reflexul" de „a refuta" erezia — cîteva „reflecţii", de pildă asupra raporturilor între leninism şi stalinism, aşa cum din fericire a şi fost cazul (vezi, în special, articolul

Scanned with OKEN Scanner

lui Mania în *Unir-Débat* din 10 decembrie 1972). Cît despre articolul trimis de Tertulian, el rămîne o ilustrare a vechiului gen al „paradelor" apologetice de comandă. În acest gen de „critică", nu este cîtuşi de puţin vorba de a încerca să faci să se înţeleagă ceea ce autorul a voit să facă, nici să stabileşti un dialog cu dînsul. Estimînd ca „negativ" discursul său, nu este vorba decît de a încerca să-l descalifici prin utilizarea cîtorva procedee verificate :

1. Pentru a conferi greutate observaţiilor sale, criticul îşi etalează absenţa lui de agresivitate prin cîteva complimente despre „acuitatea intelectuală" (vai ! rău folosită) a autorului şi recunoaşterea faptului că anumite capitole ale cărţii conţin „date şi sugestii pline de interes", şi chiar un interview de un „interes extrem". Or, nici unui cititor nu-i va fi greu să discearnă, de-a lungul întregii cărţi şi cu toată diversitatea punctelor de vedere, continuitatea aceloraşi teme. Se poate astfel afirma că partea cruţată „nu merită atîta onoare", nici cealaltă „atîta reprobare".

2. Apoi, criticul trebuie să încerce a invalida teza „periculoasă", nu atît printr-o critică directă cît prin punerea ostentativă în valoare a unor „erori" ! Pentru Tertulian, care este un erudit, era uşor să deţină rolul de membru al juriului cu ocazia susţinerii unei teze. Este necesar să-l citim în felul următor : cum se poate avea încredere în elucubraţiile unui autor care nu observă că un II (în cifre romane) a devenit un 11 (în cifre arabe) pentru a desemna anul de apariţie al unei reviste ; care acordă credit ediţiei Maspero [1] pentru a data o prefaţă cu 1963 (în loc de 1948) şi care se referă la savanţii şi scrupuloşii editori ai corespondenţei Thomas Mann — Heinrich Mann care citează o afirmaţie a lui Thomas Mann etc. Or, Nicolae Tertulian nu poate să-şi ascundă că teza care îl persecută nu este în nici un fel relativă la asemenea scăpări tipografice (coquilles) sau erori de referinţă. De ce, atunci, să le scoţi în evidenţă, chiar dacă rafinamentul este împins cîteodată atît de departe încît te scuzi oarecum de a o face ? Voi corija aceste gre-

[1] Georg Lukács, *Thomas Mann*, Maspero, 1967, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

şeli şi altele la fel. Mă îndoiesc însă că, asemenea corecturi odată făcute, cartea ar apărea cu mult mai bună criticilor care le vor fi semnalat.

3. Al treilea procedeu este mai dezagreabil (spre a nu vorbi de onestitate intelectuală). El constă în a enunţa evidenţe astfel încît cititorul să poată presupune că autorul criticat le contestă (de exemplu, că Hegel poate face obiectul unei interpretări revoluţionare, care marxist ar nega-o ? — chiar dacă este la fel de îndreptăţit să se reamintească faptul că el a putut şi poate face obiectul unei interpretări „de dreapta". Originalitatea lui Lukács a fost de a combina o interpretare teoretică de stînga cu o practică politică „de dreapta". Această remarcă pune la locul lor — adică alături de chestiunea care ne preocupă — lungile expuneri ale lui Tertulian asupra lui Hegel). Uneori, Tertulian dă o indicaţie erudită de detaliu fără a preciza că ea se găseşte şi în cartea mea. Într-o notă, el „afirmă" că Thomas Mann s-a exprimat întotdeauna în acelaşi fel cu privire la modelul lui Peeperkorn, şi, în loc să citeze textul scrisorii către Eulenberg care demonstrează contrariul, se mulţumeşte cu o referinţă, ştiind bine că puţini cititori vor face apel la ea (la scrisoare, n.n.) şi va persista, astfel, bănuiala asupra facultăţii mele de a imagina faptele. Mergînd mai departe, la sfîrşitul articolului său, Tertulian cedează deodată vechii tentaţii a amalgamului ; bineînţeles, ni se poate întîmpla să spunem acelaşi lucru ca şi adversarii noştri (spre a relua un exemplu al celor Vechi), de pildă, în plină zi să spunem că este zi ; sîntem noi pentru asta complicii lor ? Mai precis, se putea vorbi de hitlero-trotzkism sub pretext că după 1941 troţkiştii continuau să critice capitalismul ? Este prea întristător ca să fie elegant de a insista. În schimb, se procedează mai subtil şi deci mai eficace şi mai grav : în cîteva rînduri, criticul meu citează texte defavorabile ipotezei mele ca şi cum le-ar scoate din pălăria sa, şi, în orice caz, „fără a spune explicit" că toate aceste texte defavorabile „sînt citate de mine" pe larg şi interpretate. Astfel eu recopiez largi extrase din scrisoarea prin care Thomas Mann îi cere lui Sagave să nu-l evoce pe Lukács *à propos* de Naphta şi semnalez incultura lui Thomas

Scanned with OKEN Scanner

Mann în ceea ce privește teoria marxistă a exploatării forței de muncă ; admit deci deosebiri evidente între Lukács și Naphta. Pe un plan mai general, scriu : „Nu ar putea fi vorba de a susține că Thomas Mann a învățat totul de la Lukács. El cunoștea desigur și alți marxiști și este verosimil că i-a atribuit lui Naphta atitudini care i-au putut fi inspirate de Ernst Bloch sau Benjamin, de exemplu, ca și de tot felul de lecturi (p. 101)". Or, Tertulian nu-și informează cititorii săi de asemenea rezerve. El lasă să se înțeleagă că eu aș fi atît de masochist încît să-mi pierd timpul să merg să intervievez un om pe care l-aș considera drept un perfect iezuit stalinist. Cei care își vor lua osteneala să parcurgă cartea mea vor fi izbiți de incorectitudinea unui asemenea schematism. Dar era comod pentru Tertulian să afirme că eu identific, fără nuanță și fără ironie, pe Lukács cu Naphta cu scopul de a putea să-mi opună diferențe de detaliu și să accentueze caracterul „insolit" al ipotezei mele. Să observăm referitor la aceasta că acuzația de insolit contrazice cea de amalgam (după versetul : „Această tentativă nu este nouă" etc.) și că, pe de altă parte, orice ipoteză cît de cît demnă de interes este desigur „insolită" față de rutina gîndirii. În fapt, Tertulian respinge „din instinct" (el însuși, în acest caz, vorbește de „visceral", referindu-se la alții) apropierea (mai mult structurală decît istorică) între Lukács și Naphta deoarece acest ecleraj joacă un rol de „analizator" al construcției mentale a intelectualului stalinist. Și totuși, cu toată știința sa, criticul este foarte încurcat pentru a explica de ce Naphta (din care Lukács și Tertulian după el ar voi să facă un pre-fascist) poate să se refere în mod favorabil la „dictatura proletariatului" și la comunismul mondial. Nu-i rămîne criticului meu decît să se prefacă a se mira că eu nu știu să văd diferența între „o gîndire de dreapta" și „o gîndire de stînga". El dezvăluie prin aceasta că n-a sesizat un aspect esențial al expunerii mele, care era de a arăta tocmai că stalinismul nu este nimic mai puțin decît o gîndire „de stînga".

În realitate, dacă Tertulian a deplasat astfel greșit discuția pe planul erudiției și al detaliilor unei identificări istorice a lui Naphta cu Lukács, a făcut-o fără

Scanned with OKEN Scanner

îndoială pentru a evita de a fi inclus el însuşi (sau pentru a evita unui număr dintre egalii săi să fie incluşi) în interogaţia care este adresată lui Lukács prin intermediul figurii lui Naphta. Şi trebuie ca „rezistenţa" afectivă să fie adîncă pentru ca să nu se vadă cît este de absurd să se admită că Thomas Mann i-a dat lui Naphta trăsăturile fizice ale lui Lukács (ceea ce Tertulian nu contestă [1]) pentru ca (în 1922 !) să descrie un pre-hitlerist şi nu un leninist. Dealtfel, mai tîrziu, în 1952, Thomas Mann va scrie că el nu găseşte „atît de rea", în personagiul lui Naphta, „combinaţia sa de iezuitism şi comunism". Ce să ceri mai mult ? În adevăr, criticul meu ar fi trebuit să se întrebe puţin asupra motivaţiilor „contrarietăţii" sale (anterioare descoperirii, după trei luni de reflecţie, a cîtorva erori sau scăpări) ; aceasta i-ar fi permis să dea întregul sens proiectului său de a fi „cît mai obiectiv cu putinţă". El ar fi ghicit că sub deghizarea (şi cîteodată amuzamentul) unei cercetări erudite asupra personagiului Naphta era pusă problema tragică a intelectualului comunist, care poate fi rezumată astfel : militantul intelectual poate fi un instrument în serviciul Partidului, cum în Evul Mediu filozofia era servanta teologiei ? Poate el accepta să rămînă (sau să se prefacă a rămîne) instrumentul Partidului renegîndu-şi operele sale anterioare atunci cînd este sigur că Partidul se înşeală şi că inocenţi sînt asasinaţi sau închişi ? Trebuie el să-şi rişte situaţia sa, şi chiar viaţa sa, sau el poate prea bine (ca şi cum aceasta nu ar implica urmări) să continue a cita „în mod protocolar numele lui Stalin" ? Ce înseamnă obligaţia de a se supune acestui protocol (inocent ?) sau necesitatea de a-i ataca pe eretici, necesitate adeseori interiorizată şi care poate să se manifeste prin aparente luări de iniţiativă ? Desigur, nimeni nu poate spune ce ar fi făcut ; nu rămîne mai puţin adevărat că ar fi folositor să se analizeze astăzi ce înseamnă realizarea

[1] În legătură cu aceasta, cum poate Tertulian să ne conceadă o asemenea asemănare fizică şi, în acelaşi timp, să găsească atît de neverosimil ca Thomas Mann să fi spus în public că Lukács „i-a servit în parte de model" ?

Scanned with OKEN Scanner

istorică, de către stalinieni, a acestui soi de combinaţie a comunismului şi iezuitismului, sub semnul invocării lui Lenin. O analiză sociologică şi politică, efectuată de Tertulian, a pertinenţei sau impertinenţei „combinaţiei" lui Thomas Mann ne-ar fi interesat căci ea pune problema condiţionării stalinismului de către leninism. Dar vai, mulţumită fugii în erudiţie şi în digresiunile savante despre Hegel, criticul, care are totuşi meritul de a fi pus problema la începutul articolului său, a reuşit pînă la urmă să realizeze actul de bravură de a nu se pronunţa asupra fondului chestiunii, asupra subiectului cărţii.

TERTULIAN : „Contra-adevăruri istorice"

Găsesc replica lui Bourdet extrem de dezamăgitoare. Observaţiilor critice de fond făcute opusculului său, el nu le oferă nici cel mai mic răspuns ; el escamotează discuţia pe planul morfologiei şi sintaxei ideilor, unde am încercat să o situez. El continuă să spună poveşti despre intenţia profundă a lui Thomas Mann de a figura prin Naphta prototipul militantului leninist-stalinist, ignorînd totul despre geneza reală a personagiului din *Muntele vrăjit*. I-ar fi fost de-ajuns să consulte *Scrisorile lui Thomas Mann către Paul Amann* (publicate la Lübeck în 1960) pentru a descoperi o scrisoare datînd deja din 1917, în care Thomas Mann îl încredinţează pe corespondentul său de intenţia de a opune radicalului-republican Settembrini personagiul unui „verzweifelt-zynischer Reaktionär" (unui reacţionar cinic-desesperat). [1] Dacă Bourdet

[1] Formularea exactă a lui Thomas Mann era : „verzweifelt-geistreicher Reaktionär" ; cînd am redactat răspunsul nostru, la Paris, am citat din memorie, deoarece nu am avut la îndemînă volumul cu corespondenţa Th. Mann-Paul Amann ; volumul a apărut la Lübeck în 1959 şi nu în 1960 (M. Nadeau n-a mai publicat *errata corrige*).

Scanned with OKEN Scanner

istorică, de către stalinieni, a acestui soi de combinaţie a comunismului şi iezuitismului, sub semnul invocării lui Lenin. O analiză sociologică şi politică, efectuată de Tertulian, a pertinenţei sau impertinenţei „combinaţiei" lui Thomas Mann ne-ar fi interesat căci ea pune problema condiţionării stalinismului de către leninism. Dar vai, mulţumită fugii în erudiţie şi în digresiunile savante despre Hegel, criticul, care are totuşi meritul de a fi pus problema la începutul articolului său, a reuşit pînă la urmă să realizeze actul de bravură de a nu se pronunţa asupra fondului chestiunii, asupra subiectului cărţii.

TERTULIAN : „Contra-adevăruri istorice"

Găsesc replica lui Bourdet extrem de dezamăgitoare. Observaţiilor critice de fond făcute opusculului său, el nu le oferă nici cel mai mic răspuns ; el escamotează discuţia pe planul morfologiei şi sintaxei ideilor, unde am încercat să o situez. El continuă să spună poveşti despre intenţia profundă a lui Thomas Mann de a figura prin Naphta prototipul militantului leninist-stalinist, ignorînd totul despre geneza reală a personagiului din *Muntele vrăjit*. I-ar fi fost de-ajuns să consulte *Scrisorile lui Thomas Mann către Paul Amann* (publicate la Lübeck în 1960) pentru a descoperi o scrisoare datînd deja din 1917, în care Thomas Mann îl încredinţează pe corespondentul său de intenţia de a opune radicalului-republican Settembrini personagiul unui „verzweifelt-zynischer Reaktionär" (unui reacţionar cinic-desesperat). [1] Dacă Bourdet

[1] Formularea exactă a lui Thomas Mann era : „verzweifelt-geistreicher Reaktionär" ; cînd am redactat răspunsul nostru, la Paris, am citat din memorie, deoarece nu am avut la îndemînă volumul cu corespondenţa Th. Mann-Paul Amann ; volumul a apărut la Lübeck în 1959 şi nu în 1960 (M. Nadeau n-a mai publicat *errata corrige*).

Scanned with OKEN Scanner

persistă în a spune că Naphta nu este pre-fascistul despre care au vorbit Lukács și atîția alții, ci încarnarea militantului stalinist, aceasta înseamnă că își bate joc de datele esențiale ale subiectului pe care-l tratează.

În răspunsul său, el continuă să acumuleze contra-adevăruri istorice aiuritoare. Ne spune, de pildă, că nu doar Lukács, ci și alți „marxiști", ca Ernst Bloch sau Walter Benjamin, ar fi putut să-l inspire pe Thomas Mann în crearea lui Naphta ca „leninist-stalinian". El ignoră faptul că în momentul în care Thomas Mann scria „Muntele vrăjit", nu exista urmă de lucrări marxiste sau marxizante ale lui Walter Benjamin, conversiunea spre marxism a acestuia din urmă aparținînd unei perioade mult ulterioare.

Nu vreau să continui a-l șicana pe Bourdet alcătuind lista impresionantă a erorilor conținute în textele sale. Îmi asum cu plăcere păcatul erudiției și sînt gata să admit că exigențele rigorii istorice, ca și cele ale onestității științifice, sînt obiceiuri proaste ale intelectualului comunist, teleghidat de ordine venite de sus.

II

MICHAEL LÖWY

Rareori personajul unui roman a trezit discuții politice și controverse literare atît de aprige : este el un fascist cum pretinde Lukács sau un bolșevic deghizat în sutană cum afirmă Yvon Bourdet ? Nu este el o personificare a lui Lukács însuși cum gîndesc mulți cercetători francezi : Maurice Colleville, Pierre-Paul Sagave, Nicolas Baudy și, mai de curînd, Yvon Bourdet ? După opinia noastră, toate aceste diferite teze și ipoteze contradictorii sînt în același timp adevărate și false. Vom încerca să arătăm de ce.

Scanned with OKEN Scanner

După Lukács, „iezuitul Naphta“ este pur și simplu „reprezentantul ideilor reacționare și fasciste, al ideilor antidemocratice“, sau „propagatorul unui sistem cu tendință catolică prefigurînd fascismul“ [1]. În proclamațiile revoluționare și proletariene repetate și incendiare ale intelectualului (evreu) Naphta, Lukács nu vede decît demagogie anticapitalistă reacționară, caracteristică pentru fascism. El subliniază dealtfel asemănarea între gîndirea morbidă a personajului din *Muntele vrăjit* și apologia maladiei la Novalis [2]. Prin urmare, pentru Lukács, axa centrală a romanului lui Thomas Mann este, nu încape îndoială, „lupta ideologică între viață și moarte, sănătate și maladie, reacțiune și democrație“, „lupta ideologiilor democratice și fasciste“, simbolizate respectiv de Settembrini și Naphta, „pentru a cîștiga sufletul unui german mijlociu corect moralmente“, încarnat de personajul lui Hans Castorp. El merge pînă la a saluta viziunea profetică a lui Thomas Mann care, „cu aproape zece ani înainte de victoria fascismului“, „arată cu mijloace literare că demagogia anticapitalistă este cea mai mare forță de propagandă a fascismului“ [3].

Cu toate acestea, Lukács constată că romanul „se termină cu un rezultat nul“ ; cum să explicăm aceasta, în cadrul interpretării sale ? El oferă două rațiuni :

1) Este vorba, din partea lui Thomas Mann, „de o apreciere instinctiv înțeleaptă a raportului de forțe în perioada de imediat după război“. Argument foarte discutabil, în măsura în care această perioadă este tocmai „vîrsta de aur“ a Republicii de la Weimar, a social-democrației la putere etc.

2) Thomas Mann nu scrie niciodată un „roman cu teză“, părtinitor : „puterile și slăbiciunile celor două

---

[1] Lukács, *Thomas Mann*, Maspero, 1967, p. 35, 37.

[2] *Ibid.*, p. 42.

[3] *Ibid.*, p. 36, 212, 224 ; cf. de asemenea p. 228 : Thomas Mann „a fost unul dintre cei dintîi scriitori care au recunoscut primejdia acestei reacțiuni în ascensiune de un tip nou — fascismul — și care au angajat cu curaj, cu cele mai mari mijloace literare, lupta contra ei. Această luptă ideologică formează axa romanului său *Muntele vrăjit*.“

Scanned with OKEN Scanner

tabere sînt la el perfect dozate (el vede cu deosebită ascuţime slăbiciunile vechii mentalităţi a democraţiei în faţa atacurilor anticapitalismului romantic)". Lukács este deci obligat să recunoască faptul că în personajul lui Naphta Thomas Mann arată „caracterul seducător (chiar în sens spiritual şi moral) al anticapitalismului romantic" şi „elementele juste ale criticii sale la adresa vieţii actuale a societăţii". Dar el stăruie în a vedea în „seducţia" lui Naphta doar „demagogie reacţionară", prevestitoare a fascismului [1].

Trebuie să se adauge că Lukács nu va „descoperi" fascistul ascuns sub masca rafinată şi ironică a lui Leo Naphta decît în 1942, în momentul invaziei naziste în URSS...

Ţine ideologia lui Naphta în mod efectiv de „fascism" sau de „prefigurarea fascismului" ? Să examinăm îndeaproape una din principalele tirade „programatice" (dacă se poate spune) ale micului iezuit evreu :

„Părinţii Bisericii au numit „al meu" şi „al tău" cuvinte funeste şi au spus că proprietatea privată era uzurpare şi furt (...). În ochii lor erau vrednici de preţuire ţăranul, meseriaşul, dar nu comerciantul, şi nici industriaşul. Căci ei au vrut ca producţia să se adapteze la nevoie şi au avut oroare de producţia în mari cantităţi. Ori, toate aceste principii şi această scară de valori economice sînt resuscitate după secole în mişcarea modernă a comunismului. Acordul este complet pînă şi în revendicarea suveranităţii pe care o formulează munca internaţională împotriva regnului internaţional al comerţului şi speculei, proletariatul mondial care opune în prezent umanitatea şi criteriile regnului lui Dumnezeu putreziciunii burgheze şi capitaliste. Dictatura proletariatului, această condiţie a salvării politice şi economice a acestui timp, nu are sensul unei dominaţii pentru dominaţie şi în eternitate, ci cel al unei suspendări momentane a conflictului între spirit şi putere, sub semnul crucii, sensul unei victorii asupra lumii terestre prin intermediul dominaţiei lumii, sensul tranziţiei, al transcendenţei, sensul regnului. Proletariatul a preluat opera lui Grigore cel

[1] *Ibid.*, p. 197, 205.

Mare, zelul său pios s-a reînnoit în el, şi la fel de puţin ca şi sfîntul va putea fi împiedicată mîna lui să verse sînge. Datoria lui este de a institui teroarea pentru mîntuirea lumii, pentru a atinge ţelul Salvatorului : viaţa întru Dumnezeu, fără Stat şi fără clase“ [1].

În acest discurs (pe care naratorul îl descrie drept „tăios“) se găseşte într-adevăr o combinaţie bizară de catolicism şi bolşevism, dar unde este fascismul ? Care fascist s-a reclamat vreodată din proletariatul *mondial ?* De cînd fascismul are drept scop politic să instaureze *dictatura proletariatului* ca formă de tranziţie către o societate fără State şi fără clase ?

Reducerea de către Lukács a doctrinei stranii şi „seducătoare“ a lui Naphta la fascism nu este nici măcar o simplificare ; ea apare ca fiind cu totul *inadecuată* pentru a explica obiectul ei. Ceea ce nu vrea să spună că nu există un „sîmbure raţional“ în interpretarea lukácsiană : nu este cu totul fals să se considere fascismul ca una din dezvoltările potenţiale ale „naphtaismului“ (dacă ni se permite acest neologism !) ; dar o simplă lectură fără prejudecăţi a discursurilor personajului iudeo-iezuito-bolşevic al lui Thomas Mann ajunge spre a arăta parţialitatea tezei lui Lukács. În realitate, eroarea lui Lukács nu poate fi înţeleasă în afara atitudinii sale generale faţă de curentul neo-romantic, începînd cu anul 1934, adică după traumatismul ideologic pe care îl semnifică pentru el triumful fascismului în Germania. Vom reveni.

Cealaltă interpretare este cea care vede în Leo Naphta o figură romanescă a lui Lukács însuşi, şi în general, o imagine tipică a doctrinarului comunist. Vom încerca să examinăm această teză în ultima ei variantă, lucrarea foarte interesantă şi stimulatoare a lui Yvon Bourdet, *Figures de Lukács* (1972).

După Bourdet, declaraţiile lui Naphta „îngăduie să se înţeleagă întreaga viaţă a lui Lukács, pînă în ultimele sale zile“ dealtfel, „principiile fundamentale ale lui Lukács şi ale lui Naphta sînt identice“ [2] ! Tot după Bour-

---

[1] Thomas Mann, *La montagne magique*, 1923, Paris, Fayard, 1961, p. 438.

[2] Yvon Bourdet, *Figures de Lukács*, Ed. Anthropos, 1972, p. 139, 151.

Scanned with OKEN Scanner

det, Thomas Mann a trasat în Naphta nu numai imaginea vie a lui Lukács, ci și „portretul esențial și în cel mai înalt grad semnificativ al militantului leninist“ [1]. Naphta nu ar avea deci nimic nazist, nici *nimic romantic :* sub o aparență de iezuit, el ar fi în mod fundamental *comunist*, în sensul celei de a III-a Internaționale : „Cu o ironie profetică și printr-o intuiție genială, Thomas Mann știuse să vadă, în militantul bolșevic, o simplă reîncarnare a omului Bisericii“. Teza lui Bourdet nu este lipsită de presupoziții politice : cum o subliniază în mod explicit, „concepția noastră despre Naphta ca reprezentant al marxismului bolșevic conduce la a considera stalinismul ca o continuare coherentă a Leninismului“ [2].

Ce să gîndești despre o asemenea interpretare care se situează, bineînțeles, în mod simetric, la antipodul celei a lui Lukács ?

După părerea noastră, nu există îndoială că Lukács i-a servit în parte drept model lui Thomas Mann pentru „fabricarea“ lui Leo Naphta : asemănarea fizică între cei doi, numele, ironic strecurat de Thomas Mann, proprietarului casei unde locuiește Naphta (croitorul de damă *Lukacek),* coincidența temporală între prima întîlnire dintre Thomas Mann și Lukács în 1922 și apariția, în penultimul capitol al romanului, a noului personaj (cap. VI : „Încă unul“), în sfîrșit, anumite declarații și scrisori ale autorului *Muntelui vrăjit,* arată existența unei legături între marxistul adevărat și iezuitul imaginar [3].

---

[1] *Ibid.,* p. 101. Bourdet menționează drept „alți marxiști“ care ar fi putut să-l inspire pe Thomas Mann : Ernst Bloch și Walter Benjamin. De acord pentru Bloch, dar așa cum a subliniat Nicolae Tertulian în răspunsul său către Bourdet, Benjamin era înainte de 1923 încă departe de a fi marxist... Cf. *Tertulian, Des contre-verités historiques, La Quinzaine littéraire,* 1—15 septembre, nr. 170, p. 22.

[2] *Bourdet, op. cit.,* p. 116, 163, 128 ; cf. de asemenea p. 129 ; Naphta „nu există îndoială... este în același timp leninist și stalinian“, și p. 130 : „Personajul dezvăluie în același timp esența și consecințele bolșevismului“.

[3] S-ar putea adăuga că, luînd în considerare mărturia lui Ernst Bloch și a lui Paul Honigsheim despre „catolicismul“ tînărului Lukács în jurul anilor 1912—1914 Naphta poate apărea ca o juxtapunere a două etape distincte din evoluția ideo-

Cu toate acestea, nu se poate trece peste scrisoarea lui Thomas Mann către Paul Sagave, în care scriitorul insistă: „Vă rog insistent să nu stabiliți vreun raport între Lukács și *Muntele vrăjit*, între el și personajul Naphta... Personaj și realitate sînt pe cît cu putință de deosebite și, spre a nu vorbi de origine și de biografie, combinația de iezuitism și de comunism pe care am creat-o în această carte, și care sub raport intelectual nu este poate atît de rea, nu are nimic de-a face cu adevăratul Lukács“ [1]. Y. Bourdet minimalizează această scrisoare, punînd-o pe seama „iezuitismului“ lui Thomas Mann. Noi vom încerca să arătăm mai jos de ce observațiile aparent contradictorii ale scriitorului asupra raportului Naphta-Lukács sînt în realitate „complementare“: Lukács i-a servit în mod parțial drept model pentru Naphta dar gîndirea iezuitului obscurantist nu este cîtuși de puțin „identică“ cu cea a comisarului poporului al Republicii ungare a Sfaturilor...

Pentru a proba această „identitate“ Bourdet este obligat să tragă un semn de egalitate foarte arbitrar între antinaturismul mistic al lui Naphta și critica lukácsiană a dialecticii naturii [2].

Referindu-se la pasajul „programatic“ al lui Naphta pe care l-am citat mai sus, Yvon Bourdet crede că el este dovada că „Thomas Mann nu putea să facă mai mult spre a ne avertiza că îi pasă foarte puțin de iezuiți și că toată această deghizare îi desemnează pe militanții revoluționari marxiști“ [3]. Iezuitismul lui Naphta nu ar fi decît o „deghizare“ a „revoluționarului marxist“? Or, Thomas Mann, în scrisoarea către Paul Sagave, scrie explicit că este vorba de o *combinație* și nu de o deghizare. Departe de „a-i păsa prea puțin de iezuiți“, scriitorul insistă asupra caracterului catolic și obscurantist

---

logică a lui Lukács. Totuși, este puțin probabil că Thomas Mann avea cunoștință de tendințele „eclesiastice“ ale lui Lukács înainte de război.

[1] Thomas Mann, Scrisoare către Pierre-Paul Sagave (18 februarie 1952), în *Cahiers du Sud*, no. 340, 1956, p. 384.

[2] *Bourdet, op. cit.*, p. 152—153. Cf. cu privire la aceasta *Tertulian, op. cit.*, p. 19.

[3] *Bourdet, op. cit.*, p. 145.

Scanned with OKEN Scanner

al personajului său, ale cărui afirmații, în cea mai mare parte a lor, nu au mare lucru de-a face cu bolșevismul, fie el și „deghizat“ [1].

Este evident, dealtfel, că anticapitalismul pasionat și mistic al lui Naphta, apostrofele lui împotriva „imperiului satanic al banului și al afacerilor“ [2] sînt foarte departe de critica marxistă și leninistă a capitalismului. Se datorează o asemenea distanță, cum sugerează Y. Bourdet, faptului că Thomas Mann avea „o insuficientă cunoaștere a analizelor din *Capitalul*“ ? Este oare necesar să studiezi cele trei volume ale *Capitalului* pentru a ști că tezele economice ale lui Marx sînt distincte de cele ale Părinților Bisericii, și nu au nimic de-a face cu nostalgia Evului Mediu sau cu lupta împotriva ispitelor Diavolului ? Oare faptul semnalat de însuși Bourdet, că criticile lui Naphta împotriva comerțului „se apropie mai mult de homelia religioasă decît de critica marxistă“ [3] poate fi explicat prin ignoranța lui Thomas Mann cu privire la scrierile lui Marx ?

Ni se pare deci că iezuitismul, obscurantismul și clericalismul lui Naphta nu sînt nici o „deghizare“ nici o slăbiciune datorată „ignoranței“ lui Thomas Mann : ele fac parte din ideologia sa cu *un titlu egal* cu dimensiunea revoluționară proletariană [4].

Nicolae Tertulian, de la Universitatea din București, este mai aproape, în răspunsul său polemic către Bour-

---

[1] De exemplu, cînd Naphta face elogiul caritații creștine față de bolnavi și al bolii ea însăși ca „stare sacră“. El extrage de aci următoarea concluzie foarte provocatoare : „Este motivul pentru care menținerea sărăciei și a bolii era în interesul ambelor părți, și această concepție rămîne valabilă atîta timp cît era posibil să te menții la punctul de vedere pur religios“ (*La montagne magique*, p. 487). Fie și cu cea mai mare bunăvoință din lume, nu se poate găsi mult „bolșevism“ într-un asemenea gen de raționament.».

[2] *La montagne magique*, p. 440.

[3] *Bourdet, op. cit.*, p. 129.

[4] Nu vom aborda aci chestiunea raportului între leninism și stalinism, continuitatea sau ruptura lor etc. Ni se pare problema prea complexă pentru a fi abordată indirect, cu ocazia unui roman de Thomas Mann, în afara unei analize, chiar sumară, a chestiunilor politice și istorice implicate. Vezi cu privire la aceasta eseul lui Trotzki, ***Bolșevism sau stalinism***.

Scanned with OKEN Scanner

det, de o analiză riguroasă a textului lui Thomas Mann, cînd găseşte (plecînd de la o sugestie a lui Lukács însuşi) în discursurile lui Naphta, „leit-motivele unei anume sociologii şi unei anume filozofii germanice, de tip conservator-reacţionar, de la Max Scheler din *Vom Umsturz der Werte* sau din *Vom Ewigen im Menschen* la Sombart, de la Hans Freyer la Othmar Spann, motive şi atitudini pe care formula lukácsiană a „romantismului anticapitalist" le-a definit foarte exact" [1]. Exemplele de gînditori neo-romantici pe care le dă nu sînt cele mai pertinente — autorii care l-au influenţat pe Thomas Mann în epocă erau mai curînd Dostoievski, Tolstoi, Novalis, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson şi Sorel [2] — dar ideea fundamentală este justă. Tertulian este după părerea noastră pe calea cea bună pentru a rezolva „enigma Naphta" cînd vorbeşte de „fuziuni paradoxale" şi „aliaje ideologice insolite", pentru care Sorel este un exemplu izbitor. Din nefericire, el revine, în ultimă analiză, la teza „clasică" a lui Lukács, considerînd ideile lui Naphta ca „fascizante", subliniind că temele romantismului anticapitalist se varsă în mod necesar în „literatura demagogică a ideologiilor prefasciste" şi proclamînd în mod peremptoriu : „Ideile au o morfologie şi o sintaxă a lor riguroase, care fac imposibilă o confuzie între o gîndire *de dreapta* şi o gîndire *de stînga*" [3]. Or, „aliajele ideologice insolite" de tipul Sorel arată tocmai că lucrurile sînt mai puţin simple...

Nu putem să-l urmăm deloc pe Tertulian cînd el afirmă că gîndirea lui Lukács se situează „exact la antipodul unor asemenea constelaţii ideologice" şi că ea a fost „*totdeauna* întemeiată pe elogiul aristotelismului, al Renaşterii, al secolului Luminilor, al tradiţiilor democratice europene" [4]. Lukács, dimpotrivă, recunoştea explicit

---

[1] *Tertulian*, Le „Naphta" de *La montagne magique* n'est pas le jeune Lukács, *La Quinzaine littéraire*, no. 170, septembre 1973, p. 19.

[2] Cf. *Georges Fourrier, Thomas Mann, le message d'un artiste bourgeois (1896—1924)*, Besançon, Annales littéraires de l'Université, 1960.

[3] *Tertulian, op. cit.*, p. 19—20.

[4] *Ibid.*, p. 19, subliniat de noi (M.L.)

Scanned with OKEN Scanner

în prefața din 1967 la scrierile sale de tinerețe că de-a lungul unei întregi perioade gîndirea sa era caracterizată printr-un „idealism etic cu toate elementele sale de anti-capitalism romantic“ [1]. Vom reveni.

Cine este deci Naphta ?

Răspunsurile pe care le dau Lukács și Yvon Bourdet sînt cu totul opuse, dar rezultă dintr-un demers asemănător : în ambele cazuri se selecționează *un aspect* al personajului și se încearcă de „a se debarasa“ de celălalt. Pentru Lukács, Naphta este un fascist și comunismul său nu este decît „demagogic“ ; pentru Bourdet el este un leninist și catolicismul său nu este decît „deghizare“. Ei încearcă astfel de a face coerent, în mod arbitrar, un personaj a cărui esență este tocmai contradicția și paradoxul. Ei sînt astfel obligați amîndoi să facă din Thomas Mann un ghicitor, un profet, un vizionar, care, prin darurile miraculoase ale clarviziunii a prevăzut cu mult înainte fascismul sau stalinismul.

Or, cum sublinia pe bună dreptate acel eminent precursor al dialecticii care se numește Blaise Pascal, „pentru a înțelege sensul unui autor trebuie puse de acord toate pasajele contradictorii. Astfel, pentru a înțelege Biblia, trebuie să posezi un sens în care toate pasajele contrare se acordă. Nu este de-ajuns să ai unul care se potrivește mai multor pasaje acordante, ci de a avea unul care acordă chiar pasajele contradictorii. Orice autor are un sens, la care se acordă toate pasajele contrarii, sau el nu are nici un fel de sens“ [2].

După părerea noastră — și aceasta decurge din tot ceea ce am scris în acest capitol asupra intelectualității germane la cotitura secolului — sensul la care se acordă toate pasajele contradictorii ale discursului straniu, seducător, respingător și *ambiguu* al lui Naphta este tocmai neo-romantismul antiburghez, care conține în el, ca *virtualități, în același timp* comunismul și reacțiunea,

---

[1] *Lukács*, Vorwort, 1967, *Frühschriften, II, Werke*, Band 2, Neuwied, Luchterhand, 1968, p. 12.

[2] *Pascal, Pensées*, fragmentul 684 în *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1953, p. 533. Lucien Goldmann citează acest fragment în *Le Dieu caché* (Paris, Gallimard, 1955, p. 22) și face din el un principiu metodologic al travaliului său de interpretare.

Scanned with OKEN Scanner

bolşevismul şi fascismul, Ernst Bloch şi Paul Ernst, Georg Lukács şi Stefan George. Geniul lui Thomas Mann nu a fost de „a profetiza" viitorul, ci de a descrie cu ironie şi finețe un fenomen *contemporan*, împingîndu-l pînă la ultimele consecinţe (consecinţe tocmai contradictorii).

Am văzut că *Consideraţiile unui apolitic* (1918) ale lui Thomas Mann erau profund impregnate de anticapitalismul romantic. În 1922—1923, el s-a îndepărtat parţial de tezele acestei lucrări (mai ales de antidemocratismul ei), fără ca prin aceasta să se ralieze liberalismului burghez clasic : de unde ezitarea lui Hans Castorp între Naphta şi Settembrini... Departe de a duce (cum pretinde Lukács) o „luptă ideologică" împotriva „demagogiei fasciste", Thomas Mann se arată, în *Muntele vrăjit*, în acelaşi timp sedus şi neliniştit de discursul lui Naphta. În realitate, perspectiva unei sinteze între conservatorismul romantic şi revoluţia socialistă — care este ideea dominantă a lui Naphta — *nu este atît de îndepărtată de concepţiile politico-culturale ale lui Thomas Mann el însuşi*, care scrie într-un eseu din anii '20 *(Cultură şi socialism)* : „Ceea ce ar fi necesar, ceea ce ar fi de altfel tipic german, ar fi o uniune şi un pact între concepţia conservatoare a culturii şi ideile sociale revoluţionare, între Grecia şi Moscova, dacă pot să-mi permit această prescurtare : iată ideea pe care am încercat deja o dată să o promovez. Spuneam că situaţia nu va fi bună în Germania, şi că Germania nu se va regăsi pe ea însăşi, decît dacă Karl Marx l-ar fi citit pe Friedrich Hölderlin, o întîlnire care este de altfel pe punctul de a se realiza. Am uitat să adaug că o luare de cunoştinţă unilaterală ar rămîne în mod necesar sterilă" [1]. Lukács citează această frază a lui Thomas Mann, dar încearcă să o golească de conţinutul ei subliniind că Hölderlin „a fost cel mai mare poet-*cetăţean* german" şi era prin urmare „la o sută de leghe de o concepţie germană conservatoare a culturii" [2]. Or, în acest context, ceea ce

[1] *Thomas Mann*, Kultur und Sozialismus, în *Die Forderung des Tages*, Berlin, 1930, p. 196.

[2] *Lukács, Thomas Mann*, p. 46.

Scanned with OKEN Scanner

importă nu este atît „adevăratul" sens al operei lui Hölderlin, cît sensul pe care i-l atribuie Thomas Mann. Asociind pe Hölderlin cu conservatorismul cultural romantic, Thomas Mann nu face decît să urmeze tradiţia criticii literare germane. Lukács o recunoaşte dealtfel el însuşi, cînd se plînge în *Scurta istorie a literaturii germane* de „anexarea revoluţionarului tardiv şi solitar care a fost Hölderlin de către romantismul reacţionar" [1].

Prin ce ţine ideologia lui Naphta de anticapitalismul romantic ?

El condamnă fără apel „englezii (care) au inventat doctrina economică a Societăţii", „bogăţia capitalistă... aliment al flăcării infernale", „ororile comerţului şi speculei moderne", puterea demonică a banului, „sălbăticia bestială şi infamia cîmpului de bătălie economic" burghez etc. [2]. Şi o face în numele Bisericii catolice, al unei nostalgii a Evului Mediu şi a societăţii precapitaliste. Gîndirea lui este deci „un amestec de revoluţie şi de obscurantism" (Settembrini *dixit*) ; într-o rezumativă formulă frapantă, Hans Castorp îl califică pe Naphta drept un „revoluţionar al conservării" — aceeaşi definiţie aproape pe care o dă Martin Buber gîndirii lui Gustav Landauer, prietenul lui Paul Ernst (1891) şi al lui Ernst Toller (1918—1919) ! — şi naratorul îl descrie în următorii termeni : „Naphta era din instinct în acelaşi timp revoluţionar şi aristocrat, socialist, şi în acelaşi timp posedat de visul de a accede la forme de existenţă nobile şi distinse, exclusive şi ordonate" [3].

Izvorul tuturor acestor contradicţii şi ambiguităţi ne este dat de Naphta el însuşi, în una din ultimele lui homelii : „El vorbi printre altele de romantism şi de dublul sens fascinant al acestei mişcări europene de la începutul secolului al XIX-lea, în raport cu care conceptele de reacţiune şi de revoluţie dispar, dacă nu cumva se reuneau într-un concept nou, mai înalt" [4]. Thomas

---

[1] *Lukács, Brève histoire de la littérature allemande du XVIII-ème siècle à nos jours*, Paris, Nagel, 1949, p. 57.
[2] *La montagne magique*, p. 411, 436, 437, 440, 745.
[3] *La montagne magique*, p. 480, 497, 564.
[4] *Ibid.*, p. 749.

Scanned with OKEN Scanner

Mann a cristalizat deci în Naphta „dublul sens fascinant“ al romantismului, dezvoltînd *pînă la capăt* cele două sensuri opuse conținute în această matrice. Teza pe care noi am încercat să o înfățișăm în acest capitol, asupra hermafrodismului ideologic al anticapitalismului romantic este magnific ilustrată de personajul iezuitului comunist, care conține în sine, juxtapuse, combinate, amestecate cîteodată, tendințele extreme care pot să se dezvolte plecînd de la rădăcina comună.

În lumina acestei interpretări se pot înțelege declarațiile contradictorii ale lui Thomas Mann asupra raportului Lukács-Naphta, ca și adevărul *parțial* al tezelor apărate de Lukács și de Yvon Bourdet — a căror eroare constă tocmai în a nu vedea această *unitate contradictorie* a neo-romantismului ca cheie ideologică a lui Leo Naphta *princeps scholasticorum*.

Plecînd de la ipoteza noastră se poate înțelege de asemenea strania și surprinzătoarea sinucidere a lui Naphta, în cursul duelului său ratat cu Settembrini, act care conferă tenebrosului iezuit o dimensiune *tragică*. Romantismul anticapitalist de dinainte de 1914 este un curent *fără ieșire* care tinde către disperare și către o *viziune tragică a lumii*. Într-o scrisoare din 1917 către un prieten, Thomas Mann vorbește despre intenția sa de a opune liberalului-republican Settembrini personajul unui „reacționar cinic-disperat“ (verzweifelt-zynischer Reaktionär) [1].

---

[1] *Thomas Mann, Briefe an Paul Amann*, Lübeck, 1960. Tertulian citează această scrisoare ca dovadă că Naphta a fost conceput în mod veritabil ca un „pre-fascist“ și nu ca un „leninist“. Cf. *Tertulian, Des contre-verités historiques, La Quinzaine littéraire*, nr. 170, p. 22. El are dreptate, dar nu trebuie să se uite că dimensiunea „revoluționară“ a fost adăugată personajului Naphta la începutul anilor '20, cînd Thomas Mann asistase, cu mirare, la conversiunea la bolșevism a unor gînditori apropiați de curentul neo-romantic : Ernst Bloch, Georg von Lukács etc.

(Este amuzant că Löwy citează, după noi, formularea incorectă a caracterizării lui Naphta din scrisoarea lui Th. Mann către Amann ; el nu o cunoaște de la sursă, ci din textul nostru, oferind cu inocență și referința inexactă : cf. nota noastră mai sus, p. 339, N.T.).

Scanned with OKEN Scanner

Această disperare a lui Naphta trebuie apropiată de „climatul ideologic“ al principalelor scrieri de dinainte de război ale lui Thomas Mann ; atmosfera declinului monumental al (familiei) *Buddenbrook* și cea de descompunere morbidă din *Moartea la Veneția*. În realitate, o tendință asemănătoare se desemnează sub forme și în grade diferite la cea mai mare parte a autorilor neo-romantici : Theodor Storm, Stefan George, Paul Ernst. Nu este dealtfel o întîmplare că această viziune tragică a lumii este mai intensă și dramatică la Paul Ernst, al cărui refuz al societății liberal-burgheze este în același timp cel mai tranșant, asumînd chiar de la început o formă semi-anarhistă (grupul „Jünger“-ilor din SPD în 1891) — înainte de a deveni ultra-conservator în anii '20. Și nici nu este o întîmplare dacă, așa cum vom vedea, Lukács, al cărui anticapitalism este mult mai radical decît cel al majorității intelectualilor germani, va fi atras de opera lui Paul Ernst.

(fragment din cartea *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, *Presses Universitaires de France*, Paris, 1976)

KATIA MANN (soția lui Thomas Mann)

Nici Naphta nu a existat. Naphta este, așa cum este el, o figură inventată. Dar în anul 1922 noi eram la Viena. Locuiam la Hotelul Imperial, și acolo ne-a vizitat Georg Lukács, care trăia la Viena în exil, deoarece era implicat în răscoala maghiară a lui Béla Kun din anul 1919. El a început brusc să-și dezvolte teoriile, ne-a vorbit neîntrerupt și a conferențiat astfel o oră întreagă în camera noastră. Soțul meu nu a ajuns să vorbească ; el putea să spună doar : Da, da, aceasta era foarte interesant. Și Lukács a și plecat.

Scanned with OKEN Scanner

Aceasta era pe atunci tot ceea ce el cunoştea şi ştia despre Lukács *. Mai tîrziu Lukács a scris o carte foarte simpatică şi foarte înţeleaptă despre Thomas Mann ; dar soţul meu l-a văzut şi l-a auzit doar această singură dată în viaţa sa. El nu a mai vorbit apoi niciodată despre Lukács, nu s-a mai gîndit vreodată la el.

Cînd mi-a citit capitolul despre Naphta cu descrierea persoanei acestuia, i-am spus : Te-ai gîndit în acest caz cu adevărat la Lukács ?

Nu. Cum asta ?

Nu ştiu, Naphta îmi aminteşte de el.

Nu am intenţionat cîtuşi de puţin aceasta, dar se poate întîmpla că mi s-a năzărit Lukács.

Desigur de Lukács amintesc doar aspectul exterior şi aptitudinea de a dizerta fără pauză. Doar o oră l-a văzut şi l-a auzit. Dar aceasta era remarcabil la el ; pricepea fiecare om imediat. El l-a studiat pe Lukács ca model la fel de puţin ca şi pe Holitscher ; nici pe Lukács nu l-a examinat cu binoclul. El nu observa oamenii, pentru ca apoi să-i descrie. A văzut odată pe cineva, l-a şi înregistrat, şi apărea o figură, cu care acel cineva se potrivea, era acolo din nou, dar nu cu intenţie ; despre asta nici nu poate fi vorba. Aşa a fost şi cu familia bătrînului Krull. Întrebat despre model, Thomas Mann răspundea : Ah, aceea am observat-o odată timp de o jumătate de oră pe un vapor pe Rin.

Astfel i se întîmpla în principiu. El putea să descrie fiecare om, pe care l-a văzut odată, şi într-adevăr putea să o facă astfel, încît eu îl recunoşteam imediat, chiar dacă nu a intenţionat cîtuşi de puţin să-l facă de recunoscut — tocmai ca în cazul Naphta-Lukács sau al lui Fitelberg din „Doktor Faustus“. Acesta era un agent cu

---

* Adevărul este că Thomas Mann cunoştea foarte bine cărţile de tinereţe ale lui Lukács : *Sufletul şi formele* şi *Teoria romanului*, pe care le aprecia în cel mai înalt grad (cf. cartea *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) sau scrisoarea din 1929 către Ignaz Seipel) (n.n. N.T.)

numele de Collin, un mare fanfaron, pe care îl cunoșteam amîndoi, și eu l-am recunoscut imediat în Fitelberg, cînd Thomas Mann a citit din acest capitol.

(fragment din cartea „Meine ungeschriebenen Memoiren" — „Memoriile mele nescrise" — apărută în 1976 la S. Fischer Verlag din Frankfurt/Main)

GEORG LUKÁCS (fragmente inedite din corespondența sa)

Într-o scrisoare din luna august 1964, Lukács îl încunoștiințează pe corespondentul său, că în Statele Unite au apărut trei cărți cu comentarii asupra operei sale, și că Melvin Lasky, directorul revistei *Encounter*, l-a atacat cu acest prilej : „Poți numai să fii bucuros de a-l avea pe un Melvin Lasky ca dușman și nu ca prieten". Și Lukács continuă :

„Cu acestea (cu atacurile împotriva sa și a operei sale, n.n.) se înlănțuie și Legenda-Naphta, care este acum larg răspîndită în toate țările occidentale. Întrucît Thomas Mann avea dintotdeauna obiceiul de a folosi pentru romanele sale imagini ale cunoscuților săi, nu este exclus să fie ceva adevărat în toată istoria (an der Sache). Eu găsesc, ce-i drept, că mult din aspectul exterior al lui Naphta nu corespunde nici fotografic ; despre concepția despre lume (a lui Naphta, n.n.), Thomas Mann însuși spune că este propria sa invenție *".

(dintr-o scrisoare către vechiul său prieten, Mihail Lifschitz, datată 8 august 1964)

* Lukács se referă evident la scrisoarea lui Th. Mann către Pierre-Paul Sagave, reprodusă în revista *Cahiers du Sud* din 1956 (n.n. N. T.)

Scanned with OKEN Scanner

„În ceea ce privește Chestiunea-Naphta, este vorba de o foarte veche bîrfă literară (ein uralter Literatenklatsch). Acum, acolo unde scrierile mele se răspîndesc tot mai larg, ea este mereu readusă din nou pe tapet. Ce este adevărat în această clevetire, nu știu și mă interesează foarte puțin."

(dintr-o scrisoare către profesorul Podach din Heidelberg, datată tot 8 august 1964)

NOTĂ FINALĂ

O literatură relativ bogată s-a acumulat, după cum se vede, în jurul problemei Naphta-Lukács. Ultimul protagonist al disputei este Michael Löwy, autorul unei interesante și, în multe privințe, serioase cărți apărute la Paris la sfîrșitul anului trecut : *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires (L'évolution politique de Lukács 1909—1929)*. Autorul aparține, ca și Yvon Bourdet, grupului de colaboratori ai editurii de stînga *Anthropos* din Paris. Oricărui cititor atent nu-i poate scăpa faptul că Michael Löwy sancționează, în fapt, eșecul tezei fundamentale a cărții lui Bourdet „Figures de Lukács". El reia, aproape literal, argumentele noastre cu privire la inconsistența absolută a stupefiantei teze : „principiile fundamentale ale lui Lukács și Naphta sînt identice" ! Venită din partea unui sociolog și filozof atît de apropiat de grupul de intelectuali căruia îi aparține și Yvon Bourdet, o asemenea dezavuare ni se pare cu atît mai semnificativă. Ea confirmă o constatare de ordinul evidenței : Yvon Bourdet a escamotat, în răspunsul său, numeroasele obiecții de fond aduse tezei centrale a micii sale cărți. Löwy arată, pe de altă parte, în mod explicit, oricît de curtenitori ar fi termenii pe care îi folosește în general la adresa lui Bourdet, cît *de puțin serioasă* este tentativa de a analiza un fenomen istoric

Scanned with OKEN Scanner

de amploarea și însemnătatea istorico-mondială a bolșevismului, pornindu-se de la un personaj romanesc „ambiguu" ca Naphta, și nu de la obligația elementară de a cerceta mișcarea istorică și politică *reală* (cf. pag. 71 a cărții sale ; v. și mai sus p. 346). O sociologie a intelectualității pariziene actuale ar fi desigur de natură să ofere explicația apariției unor asemenea extravagante și dezinvolte „ipoteze" (cum își numește *modest*, Yvon Bourdet, în răspunsul la articolul nostru, teza cardinală a lucrării sale) ; ea rămîne de domeniul viitorului, și Michael Löwy ar fi poate printre cei indicați să o întreprindă, pentru a indica stratul de prejudecăți tenace care nutresc cărți de genul celei a lui Bourdet. *

Ne mai rămîne să spunem cîteva cuvinte în legătură cu ceea ce ne desparte, de astă dată, de Michael Löwy, pornind chiar de la rezervele sale față de unele din afir-

---

* Yvon Bourdet ne reproșa energic în răspunsul său din „La Quinzaine littéraire" că am fi evitat, din motive obscure dar profunde, să ne pronunțăm asupra raporturilor între intelectual și puterea politică și, deci, că am fi escamotat „fondul" chestiunii Naphta. Răspunsul nostru este categoric : ni se pare aberant să discutăm o problemă atît de serioasă cum este cea a opțiunilor intelectualității comuniste în perioada gravelor abuzuri și ilegalități din vremea „cultului personalității" într-un context — cel al ficțiunii literare a personajului Naphta —, care nu are nici o legătură, nici imediată, nici mediată, cu chestiunea în cauză. Convingerea noastră cu privire la fizionomia ideologică a personajului lui Thomas Mann ni se părea întemeiată pe argumente atît de solide, încît am fi considerat un act de frivolitate intelectuală să abordăm, pornind de la Naphta, o problemă istorică de amploarea celei indicate de sociologul francez. Este inutil să spunem că intelectualii comuniști nu l-au așteptat pe Yvon Bourdet pentru a analiza efectele funeste ale „dogmatismului stalinist" (ca să citățm formula lui Edward Kardelj, utilizată într-o recentă carte apărută și la noi). Unul dintre răspunsurile cele mai clare la întrebările pe care ni le-a adresat Bourdet îl oferă însuși destinul unor iluștri intelectuali marxiști, ca Georg Lukács și Ernst Bloch, sau la noi Lucrețiu Pătrășcanu, care departe de a-și fi sacrificat gîndirea pe altarul practicei și teoriei „cultului personalității" (oricîte concesii „protocolare" ar fi făcut Lukács), s-au străduit să apere și să dezvolte linia de gîndire a marxismului autentic în opoziție cu dogmatismul și au întreprins chiar în ultimele decenii sau ultimii ani ai activității lor (în primul rînd Lukács) o vastă acțiune de critică și demistificare a practicii și teoriei din perioada stalinistă.

Scanned with OKEN Scanner

maţiile noastre (sau faţă de caracterizarea formulată de Lukács cu privire la fizionomia ideologică a personajului Naphta). Löwy îşi însuşeşte integral teza despre „romantismul anticapitalist" al ideilor lui Naphta. Autorul francez al ultimei cărţi despre Lukács nu ignoră faptul că ideologiile pre-fasciste şi fasciste s-au hrănit din critica de pe poziţii conservatoare a „democraţiei burgheze", profesată de „romantismul anticapitalist" : ceea ce îl împiedică să admită filiaţia între ideile lui Naphta şi spiritul ideologiilor pre-fasciste şi fasciste de mai tîrziu este aliajul de „conservatorism" şi „revoluţionarism" din tiradele „programatice" ale micului *princeps scholasticorum* şi înainte de toate profesia de credinţă a fanaticului iezuit, idolatru al Bisericii medievale, în favoarea „dictaturii proletariatului" şi a „comunismului mondial". Ca şi Yvon Bourdet, Michael Löwy se opreşte în faţa acestui prag, tinzînd să vadă aci o piedică de netrecut pentru teza despre Naphta ca prefigurare a ideologiilor fascizante (în opoziţie netă însă cu Bourdet, Löwy descoperă pas cu pas, urmînd în parte şi raţionamentele noastre, abisul total între „romantismul anticapitalist" al lui Naphta şi tezele de bază ale lui Lukács). Este uimitor că el subscrie cu convingere la exemplul lui Georges Sorel, citat de noi, fără a descoperi însă implicaţiile ideologice reale ale unui asemenea exemplu. Sîntem siliţi să observăm că nici Löwy nu a studiat cu scrupulul necesar adevărata istorie a ideologiilor pre-fasciste şi fasciste. Un asemenea studiu i-ar fi arătat că este în tradiţia unor ideologi ai extremei-drepte europene să utilizeze cu abilitate (de aci „demagogia" de care vorbea Lukács), în scopul de a sprijini critica lor aprigă împotriva democraţiei şi a idealurilor ei libertare, idei culese din arsenalul extremei stîngi, mistificate pentru a fi adaptate ţelurilor lor. Este tipic, de pildă, interesul viu arătat de un teoretician cunoscut al *dreptei* germane, cum a fost Carl Schmitt, ideilor marxiste despre violenţa revoluţionară şi despre „greva generală", în forma mistificată şi iraţională pe care le-a

Scanned with OKEN Scanner

dat-o Georges Sorel [1]. Pentru a susține tezele lor favorite despre anacronismul democrației și al erei libertăților individuale (teză centrală și a lui Naphta), Carl Schmitt sau, la noi, Nae Ionescu, admirator și el al „sindicalismului" lui Sorel, vor încerca nu odată să „combine", într-un aliaj sui generis, idei aparținînd unor constelații ideologice aflate la antipozi. Michael Löwy (ca să nu mai vorbim de Yvon Bourdet) ar fi trebuit să știe că asemenea combinații fanteziste, formule sofistice și amalgamuri „deconcertante" fac parte din recuzita tipică a ideologiilor de dreapta și de extrema-dreaptă. Departe de a infirma caracterul conservator și reacționar al „ideologiei" lui Naphta, profesiile sale de credință, cu semn aparent diametral opus, nu fac decît să-i confere un pigment specific, accentuînd virtualitățile ei pre-fasciste.

Michael Löwy se înșeală cînd afirmă că „romantismul anticapitalist" conține în sine, *cu titlu egal*, germenii extremei drepte și cei ai extremei stîngi. Către cea dintîi merge o *linie dreaptă* (critica conservatoare a democrației burgheze și a capitalismului liberal), în timp ce o evoluție în sens opus, către stînga, presupune o *revizuire radicală* a premizelor ideologice romantic-anticapitaliste. Löwy are dreptate să vadă în „romantismul anticapitalist" al tînărului Lukács (cu o orientare utopic-radicală *de stînga* odată cu apariția „Teoriei Romanului", elaborată în anii de la începutul celui dintîi război mondial, 1914—1915) o prefigurare a evoluției sale de mai tîrziu ; ceea ce el omite să spună este adevărul esențial că asimilarea integrală a marxismului a însemnat pentru Lukács o *ruptură* cu vechiul său romantism anticapitalist *(mutatis mutandis,* o metamorfoză similară au cunoscut și vederile lui Thomas Mann, de la *Conside-*

---

[1] Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (München, 1921) și *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (München, 1926). Carl Schmitt va fi, după 1933, un sprijinitor activ și autorizat, în cîmpul dreptului și filozofiei dreptului, al puterii național-socialiste.

Scanned with OKEN Scanner

raţiile unui apolitic la apărarea pasionată a democraţiei în perioada interbelică a evoluţiei sale). La scriitori ca Gottfried Benn sau Knut Hamsun, la doctrinari ca Oswald Spengler, Werner Sombart sau Othmar Spann, o *linie dreaptă* va uni însă critica lor romantic-anticapitalistă a societăţii burgheze moderne cu evoluţia lor ideologică spre dreapta în deceniile post-belice[1]. Faptul incontestabil că Thomas Mann a construit în Naphta o personificare romanescă tocmai a unui asemenea tip intelectual este confirmat de apariţia, în *Doktor Faustus*, a unor personagii cu o fizionomie similară, de astă dată însă cu trăsături ideologice mult mai acuzate (nu s-a observat încă de ajuns *continuitatea* între asemenea personaje şi cel al lui Naphta) : grupul de intelectuali münchenezi din jurul lui Kridwiss, şi în primul rînd sofistul reacţionar dr. Chaim Breisacher (multe din ideile lui Nae Ionescu seamănă extraordinar cu cele expuse în peroraţiile münchenezului Breisacher !), cei ale căror idei îi trezesc o repulsie acută umanistului Serenus Zeitblom, se situează, sub raport ideologic, în prelungirea

---

[1] Michael Löwy nu este de acord cu lista numelor de filozofi şi sociologi, propusă de noi pentru a indica analogii reale cu ideile expuse de Naphta ; el ne opune o altă listă a autorilor care l-ar fi putut inspira pe Thomas Mann în plăsmuirea ideologiei eroului său (listă compusă după o carte a lui Georges Fourrier). Nu tăgăduim nici o clipă că Thomas Mann s-ar fi putut inspira şi din unul sau altul dintre autorii invocaţi de Löwy. Rămîne să se dovedească existenţa la Nietzsche sau Dostoievski a unei critici la adresa „manchesterianismului" şi a „concepţiei economiste a societăţii", spre a folosi formulele lui Naphta ; noi am identificat leit-motivele lui Naphta la gînditorii pe care i-am citat, în timp ce Löwy ne rămîne dator cu argumente probante similare.

Löwy ne mai reaminteşte că Lukács nu s-a situat totdeauna pe linia de gîndire umanist-raţionalistă a Renaşterii, iluminismului, democraţiei revoluţionare, etc. ; cine citeşte cu atenţie pasagiul nostru, incriminat de Löwy, observă că afirmaţia noastră se referă fără echivoc la perioada marxistă a evoluţiei lui Lukács, ceea ce făcea inutilă forţarea unor uşi deschise spre a ne aminti că în tinereţea sa Lukács a avut alte vederi (ceea ce îi scapă lui Löwy este însă *continuitatea* unor idei fundamentale de-a lungul *întregii* evoluţii a lui Lukács ; dar aici atingem o problemă care depăşeşte obiectul notelor de faţă).

Scanned with OKEN Scanner

directă a lui Naphta. Se poate spune aşadar că preocuparea lui Thomas Mann de a identifica rădăcinile intelectuale ale funestei mişcări a fascismului este o constantă a operei sale literare de maturitate. Lukács şi Thomas Mann se vor întîlni şi aci, pe o platformă comună (oricîte i-ar mai despărţi, ca de pildă caracterizarea lui Nietzsche), într-un suprem act de solidaritate intelectuală în lupta împotriva primejdiei majore a secolului.

Scanned with OKEN Scanner

LITERATURĂ ŞI ISTORIE

Cartea despre romanul istoric este prima lucrare de amploare compusă de Georg Lukács după închegarea vederilor sale estetice marxiste. Ea a fost scrisă în iarna anilor 1936—1937, la Moscova, unde Lukács se afla în exilul său antifascist, cîţiva ani după ce părăsise Berlinul, odată cu instaurarea puterii hitleriste.

Spre a înţelege „schema dinamică" a cărţii *Romanul istoric*, modelul ideologic şi estetic implicat perpetuu în raţionamentele autorului, este necesar să ne oprim o clipă asupra stadiului gîndirii sale în momentul cînd şi-a redactat lucrarea. Lukács se emancipase de mesianismul utopic şi de sectarismul politic al primilor săi ani de ucenicie în lupta revoluţionară — cei care au culminat cu publicarea celebrei sale cărţi *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Istoria şi conştiinţa de clasă) — chiar în perioada care a urmat apariţiei mult controversatei lucrări, anatemizate în 1924 de Zinoviev la cel de al IV-lea Congres al Internaţionalei Comuniste. Activitatea sa ca militant politic al mişcării comuniste ilegale în lupta împotriva dictaturii horthyste, fidelitatea sa faţă de fracţiunea din partidul muncitoresc maghiar condusă de Eugen Landler, adversară a liniei politice imprimate de Bela Kun, l-au convins progresiv, de-a lungul anilor 1922—1929, că succesul luptei împotriva dictaturii

Scanned with OKEN Scanner

și a fascismului în ascensiune depindea de cristalizarea unei unități larg articulate a forțelor democratice consecvente și de abandonarea sectarismului doctrinar și a extremismului revoluționar, lipsite de contact cu concretul. Înfrîngerea politică severă suferită de tezele lui Lukács, cunoscute sub numele de *tezele Blum*, în 1929 (în *Autobiografia* sa el evocă sosirea lui Manuilski la Berlin și condamnarea sa din nou de către Internaționala Comunistă și de către Bela Kun), l-a determinat într-adevăr pe gînditor să se retragă din activitatea politică militantă, dar nu i-a clintit încrederea în justețea concluziilor sale.

Societatea burgheză în faza ei tardivă de dezvoltare, și excrescența ei cea mai virulentă : fascismul, nu au generat doar o represiune crescîndă a mișcării muncitorești și înainte de toate a forțelor ei revoluționare, dar a tins, odată cu expansiunea fascismului, către o anihilare progresivă a libertăților și valorilor burghezo-democratice tradiționale. Fascizarea societății afecta astfel direct modul de viață și valorile unor pături sociale foarte largi, deci o sferă mult mai cuprinzătoare decît cea a mișcării muncitorești. Anti-sectarismul lui Lukács, care și-a găsit o primă expresie politică în tezele Blum, prin preconizarea „dictaturii democratice a muncitorilor și țăranilor“ și nu a „dictaturii proletariatului“ ca obiectiv strategic al revoluției în Ungaria (parola fiind deci „republica democratică“ și nu „republica sfaturilor“, cea instituită în 1919 și eșuată) s-a tradus pe plan literar în lupta sa, desfășurată pentru întîia oară în 1931—1933 în paginile revistei *Linkskurve* din Berlin, împotriva unei literaturi pur agitatorice, tendențioase în sensul negativ al cuvîntului, cultivate de partizanii radicali de stînga ai unei „literaturi proletare“. Programul estetic al lui Lukács nu putea fi disociat, după cum a arătat el însuși în repetate rînduri ulterior, de ansamblul convingerilor sale politice și ideologice. Ideea că procesul de eroziune și subminare a societății burgheze, în faza ei reacționară, nu poate fi înfăptuit decît prin coalizarea, sub semnul luptei antifasciste, a unui cerc larg de forțe democratice, pe calea unor alianțe multiplu articulate, își găsea echivalentul literar

în lupta sa pentru o literatură inspirată de ambiția *totalității* și *obiectivității*, nutrită de aspirația către o reflectare *multiplu mediată* a realității, și avînd ca punct arhimedic ethosul umanist al păturilor largi populare.

Militantismul ideologic și estetic, care impregnează paginile cărții dedicate *Romanului istoric*, își are sursa în pathosul epocii de vaste alianțe democratice rămasă în istorie sub denumirea de perioada „Frontului popular". Coincidența între vederile politice și cele estetice ale lui Lukács este dintre cele mai revelatoare. Premiza latentă a raționamentelor sale era că în condițiile expansiunii fascismului pe plan european lupta pentru socialism, împotriva capitalismului, nu se putea traduce nemijlocit în situarea pe primul plan a antagonismului între capitalism și socialism, ci era *mediată* de contradicția între antifascism și fascism, cele două fronturi de luptă avînd o rază de cuprindere mult mai vastă decît cea decurgînd din contradicția fundamentală a celor două clase antagoniste. Activarea spiritului democratic în păturile sociale cele mai eterogene implică o sensibilitate ascuțită pentru mișcările capilare din imanența procesului istoric ; idiosincrasia lui Lukács față de sectarismul și dogmatismul stîngist se explica tocmai prin teama sa legitimă că asemenea linii de conduită politică riscau să busculeze organicitatea procesului istoric de maturizare a conștiinței democratice antifasciste și, în ultimă analiză, să-l compromită. Scrupulele estetice ale lui Lukács, care apăra cu o fervoare intratabilă principiile „evocării sensibile" și ale „configurării" (Gestaltung) în literatură, împotriva partizanilor „abstracțiunii" sau „montajului" (să nu uităm că Brecht preconiza asemenea formule anti-aristotelice prin al său „teatru didactic", *die Lehrstücke* din perioada mediană a creației sale, vehement combătute de Lukács în dezbaterile din 1932) erau simetrice cu scrupulele gîndirii sale politice, care considera că incidența asupra realității sociale nu poate fi obținută decît prin respectarea riguroasă a „mijlocirilor" (Vermittlungen) și inelelor ei de legătură, împotriva oricărui sectarism și dogmatism doctrinar. În același spirit se înscrie și pledoaria sa pasionată pentru *continuitatea* cu marea literatură clasică,

Scanned with OKEN Scanner

împotriva partizanilor unei arte „radical noi“ (printre aceştia se numărau nu numai continuatorii vechiului *Proletkult* din rîndurile *RAPP*-ului, dar şi un scriitor de anvergura proaspătului marxist şi revoluţionar Bertolt Brecht), care preconizau la antipod tocmai *ruptura* şi *discontinuitatea*: literatura clasică încarna pentru el acea imagine multiplă, ramificată şi *totală* a realităţii, către care aspira cu atîta intensitate.

În plan politic, putem să-i dăm deplină crezare lui Lukács cînd el evoca, în prefaţa sa din 1967 la cartea *Istoria şi conştiinţa de clasă*, revolta pe care i-ar fi trezit-o stigmatizarea în 1928 de către Stalin a social-democraţilor ca „fraţi-gemeni“ ai fascismului: o asemenea linie politică violent sectară, cu consecinţe în acei ani dintre cele mai negative în lupta stîngii împotriva ascensiunii fascismului, a fost radical revizuită, după cum se ştie, în 1935, la cel de al VII-lea Congres al Kominternului (cf. raportul lui Palmiro Togliatti în volumul „Scrieri alese“, Ed. Politică, 1973), cînd a fost adoptată orientarea fermă către linia unificatoare a „frontului popular“. În acelaşi timp se cuvine să subliniem răspicat că Lukács s-a situat constant în favoarea tezei cu privire la posibilitatea construirii socialismului într-o singură ţară, de partea lui Stalin şi împotriva lui Trotzki, cu prilejul celebrei lupte politice desfăşurată după moartea lui Lenin: el a rămas de-a lungul întregii sale vieţi un adversar al trotzkismului, în care nu a încetat să denunţe o formă particulară a sectarismului birocratic şi irealismului politic (el va aminti mereu polemica între Lenin şi Trotzki din 1921 cu privire la rolul sindicatelor, în care punctul de vedere birocratic al lui Trotzki s-a manifestat cu extremă elocvenţă). Este semnificativ că incidentalele accente polemice la adresa trotzkismului, din cartea *Romanul istoric*, sînt simetrice cu polemica viguroasă a lui Lukács împotriva „sociologiei vulgare“ în interpretarea literaturii [1]: intoleranţa faţă de sociologismul vulgar, în care Lukács denunţa confuzia între „ide-

[1] Georg Lukács, *Der historische Roman*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1955, pag. 44.

Scanned with OKEN Scanner

ologia discursivă" și imaginea despre lume implicată în plăsmuirea artistică, se explică prin repulsia simultană pe care i-o trezea orice alterare a imanenței și organicității istorice (sectarismul politic în diversele lui forme dar și oportunismul liberal) ca și orice alterare a imanenței artistice prin tezism sau ideologism ; ea se întîlnea și cu adversitatea împotriva simplismului artistic al „picturii în alb și negru", cultivată de artiștii „agitatori" *(die Agitka Dichter*, despre care vorbește la un moment dat în spirit polemic), cărora criticul le opunea reflectarea *dinăuntru* a tragediilor unor reprezentanți de elită ai vechilor clase, regăsită în scrierile unui Maxim Gorki [1].

Convingerea că fascismul nu este un simplu fenomen de „demență colectivă", o convulsie isterică pasageră a unei societăți bolnave, ci un proces cu rădăcini adînci în structura societății burgheze tardive (puternicele demonstrații de masă organizate de Hitler în sprijinul său înainte și după cucerirea puterii arătau cît de puțin superficial era un asemenea fenomen) atrăgea după sine în mod necesar ideea că deznodămîntul luptei antifasciste depindea de trezirea conștiinței democratice și de organizarea luptei în straturi populare foarte largi. Cenzurarea perpetuă a oricărei forme de egolatrie în interpretarea proceselor istorice, a oricărei supraaprecieri a rolului personalităților în istorie, care ne întîmpină la fiecare pas în cartea *Romanul istoric,* își are aci una din principalele ei rădăcini. Acțiunea pedagogică superioară pe care criticul se străduiește să o exercite asupra unor eminenți scriitori antifasciști ca Heinrich Mann sau Lion Feuchtwanger, căutînd cu tact să corijeze prejudecățile lor iluministe sau abstract-umaniste, să le inculce convingerea că deznodămîntul marilor procese istorice nu poate fi redus la lupta între rațiune și instincte, între toleranță și cruzime sau brutalitate, ci depinde în ultimă instanță de raportul între acțiunea personalităților istorice de prim plan și aspirațiile maselor cuprinzătoare ale poporului, este un exemplu elocvent al democratismului revoluționar din paginile cărții. Georg

[1] Ibid., pag. 175.

Scanned with OKEN Scanner

Lukács este un critic la care prin definiție dezbaterea estetică se implantează într-o amplă filozofie a istoriei. Alergia față de orice formă de subiectivizare a istoriei se explică prin aceeași convingere profundă că soarta proceselor istorice este decisă de o *multitudine* de factori obiectivi și subiectivi, în care cei dintîi joacă rolul decisiv, deși rolul celor din urmă nu este mai puțin considerabil. Scriind o carte despre *Romanul istoric*, simpatia explicită a criticului se îndreaptă către acei scriitori care răspund în modul cel mai complet setei sale de autenticitate istorică, în accepția definită mai sus: cei care oferă o imagine multiformă a evenimentelor istorice, reflectînd proporția justă a raporturilor între acțiunea personalităților și curentele adînci ale vieții populare. Evocarea evenimentelor trecutului nu cu cu-riozitatea arhivarului sau muzeografului, în spiritul detașării neutrale, ci ca precursoare organice, deși multiplu mediate, ale prezentului, este deopotrivă o condiție fundamentală a unui bun roman istoric: fluidul comunicării între trecut și prezent, sentimentul trecutului ca *preistorie a prezentului*, în spiritul formulei *nostra causa agitur*, sînt semne distinctive ale adevăratelor izbînzi în cîmpul genului.

Sub raport estetic, lucrarea despre *Romanul istoric*, îmbrățișînd aproape un secol și jumătate de evoluție a unei forme literare, urmărește să exemplifice o teză estetică esențială a autorului: conjuncția strînsă între autenticitatea istorică (în sens *substanțial*, nu documentar) și gradul de valoare estetică al operelor. Curba valorilor estetice, departe de a fi una pur capricioasă și strict imprevizibilă, apare condiționată, adeseori în forme complicate și subtile, de opțiunile scriitorilor față de realitatea social-istorică a timpului lor. Gradul de adîncime, densitate și pregnanță artistică al operelor este departe de a fi, în reprezentarea lui Lukács, fără legătură cu inserția lor specifică în dinamica progresului istoric. Condiționarea perioadelor de eflorescență, declin și resurecție a romanului istoric de nivelul conștiinței istorice a scriitorilor apare în viziunea lui Lukács atît de strînsă, încît judecățile sale estetice pot părea uneori mai mult decît hazardate; superioritatea romanelor istorice ale lui

Scanned with OKEN Scanner

Walter Scott asupra unui roman ca „Salammbô“ al lui Flaubert poate părea o teză contrariantă pentru oricine este convins de superioritatea *artistului* Flaubert asupra unui scriitor cu mijloace artistice evident mai puțin rafinate (spre a nu spune mai rudimentare) ca romancierul englez. Nu riscă oare Lukács să sacrifice reacția estetică genuină unor prejudecăți cu caracter social-istoric ? Se lasă oare orbita valorilor estetice atît de riguros pre-determinată de logica procesului social-istoric ?

Soliditatea punctului de vedere al lui Lukács se exprimă în faptul că perspectiva istorică a scriitorilor este analizată la nivelul *imanenței artistice* a operelor, și nu la cel al convingerilor lor explicite. Este adevărat că glorificarea lui Walter Scott, atît de surprinzătoare pentru cei obișnuiți cu ierarhia valorilor literare din istoriografia ultimelor decenii (în interiorul căreia romancierului englez nu i se acordă îndeobște un loc de prim plan), are la prima vedere mai curînd rațiuni social-istorice decît strict estetice. Geneza romanului istoric clasic, a cărui expresie majoră este considerată ciclul de opere în proză ale lui Scott, apare pusă în strînsă legătură cu spiritul marii Revoluții Franceze. Walter Scott reprezintă pentru Lukács o mutație în istoria romanului, deoarece abia odată cu el *istoricitatea* destinelor și pasiunilor umane ar fi apărut ca o prezență sensibilă în literatură. Cu o inițiativă de gîndire proprie criticului de rasă, fără a se lăsa stingherit de prejudecățile estetizante, Lukács scoate opera lui Scott dintr-o uitare nemeritată și o valorifică printr-o analiză de o pătrundere remarcabilă. El oferă în sprijinul tezei sale, enunțate mai sus, un număr impresionant de argumente : concentrarea acțiunii romanelor în jurul unor crize istorice decisive (declinul tragic al vechii orînduiri gentilice a clanurilor scoțiene, lupta între vechea regalitate catolică a Stuarților și noua monarhie progresistă a Hanovrienilor etc.), cuprinderea unor medii sociale dintre cele mai variate, în complexa lor stratificare, alegerea predilectă a unui personaj „comun“, de anvergură medie, ca erou principal al romanelor (Frank Osbadilstone în *Rob Roy*, Waverley în romanul cu același nume etc.), cu scopul de a găsi o mediațiune fericită între principalele forțe sociale antagoniste etc.

Scanned with OKEN Scanner

Un critic modern, puțin dispus să facă vreo concesie prejudecăților clasiciste, ca George Steiner, a fost printre cei dintîi care au semnalat în cuvinte elogioase justețea și noutatea punctului de vedere al lui Lukács (cf. George Steiner : „Georg Lukács and His Devil's Pact" în volumul *Language and Silence*, pag 332—333). Capitolul despre Walter Scott din cartea *Romanul istoric* este într-adevăr printre cele mai semnificative din întreaga activitate de critic a lui Lukács. Se cade să observăm imediat că el nu trece cu vederea limitele talentului lui Scott și caută să păstreze cumpăna obiectivității față de obiectul admirației sale. În prefața din 1964 la volumul de *Opere* ale sale, care cuprinde și cartea despre romanul istoric, Lukács afirmă răspicat că „într-un anume sens" Scott nu este „un scriitor cu adevărat mare" : comparația cu figurile atît de desăvîrșit individualizate („fascinante" în viața pe care o iradiază) ale lui Tolstoi îi slujește spre a marca lipsa unor însușiri similare la Walter Scott, convenționalitatea și o anume superficialitate în nuanțarea caracterelor și detaliilor [1]. Dacă prețuirea sa rămîne totuși neștirbită, aceasta se explică prin teza că numai odată cu Walter Scott, pentru prima oară în istoria literaturii, vechea abstracțiune și impersonalitate „general-umană" în configurarea tipologiei ar fi înlăturată (urme ale ei se găsesc chiar la romancierii sociali ai secolului 18 ca Smolett sau Fielding) și dimensiunea *social-istorică* a caracterelor și acțiunilor umane ar fi plenar valorificată, devenind infrastructura romanului modern.

Spiritul *partizan* al esteticii lui Lukács apare aci cu toată claritatea. Elogiul superlativ adus de Balzac lui Walter Scott în prefața la *Comedia Umană* este într-adevăr un argument foarte convingător în sprijinul tezei sale. Linia de dezvoltare literară Walter Scott — Balzac devine pentru Lukács nu numai *calea regală* de dezvoltare a romanului istoric, dar și *paradigma* marelui roman social modern. Unitatea strînsă între criteriile is-

[1] Op. cit., pag. 28 ; v. și Georg Lukács *Werke*, Band VI, Probleme des Realismus III, Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1965, pag. 8.

Scanned with OKEN Scanner

torice şi sociologice, pe de o parte, şi cele estetice, pe de altă parte, prezentă perpetuu în valorificarea unei asemenea linii de dezvoltare literară, poate desigur părea suspectă oricui este familiarizat cu perspectiva „autonomiei esteticului“ în judecarea literaturii. Nu ne găsim oare în faţa unui transfer ilicit de admiraţie de la un plan la celălalt, confundîndu-se entuziasmul istorico-sociologic cu cel estetic ? Este doar evident că Lukács îl celebrează pe Walter Scott, şi într-un plan superior pe Balzac (sau pe Puşkin şi Manzoni în prelungirea lui Scott), deoarece descoperă înainte de toate la ei o imagine profund *adevărată* a proceselor istorico-sociale, simetrică în plan literar cu descoperirile epocale ale lui Thierry şi Hegel în planul istoriei şi al filozofiei istoriei. Mai mult : legile ficţiunii literare sînt validate de critic în măsura în care respectă raporturile adînci şi proporţiile juste ale vieţii social-istorice. Spre a răspunde semnelor de interogaţie ridicate de asemenea atitudini, dacă ne referim la tezele tradiţionale ale „autonomiei esteticului“, este necesar să amintim că Lukács nu a făcut niciodată un secret din raportul de strînsă consecvenţă între vederile sale filozofice sau istorice marxiste şi gusturile sale literare. Cînd la începutul anilor treizeci (1931—1933) şi-a exprimat, alături de Mihail Lifschitz, convingerea în existenţa unei estetici marxiste *autonome*, care decurge în mod logic din tezele materialismului dialectic şi istoric, el s-a străduit să demonstreze, în polemică împotriva lui Franz Mehring, că „shakespearianizarea“ dramei moderne preconizată de Marx, în opoziţie cu „schillerianizarea“ ei cultivată de Lassalle, era departe de a fi un capriciu al gustului, şi că ea decurge în mod necesar din ansamblul vederilor lui Marx : predilecţia lui Marx pentru Cervantes şi Shakespeare, pentru Diderot şi Balzac, şi cea a lui Lassalle pentru Schiller sau Platen îi apăreau ca reflexul unor opţiuni mai adînci. Dacă ar fi să ne referim la propria sa evoluţie, nu este lipsit de interes să menţionăm aci o importantă mărturie cuprinsă într-o scrisoare rămasă inedită adresată vechiului său prieten Béla Balázs (scrisoarea a fost scrisă la Moscova, şi este datată 31 I 1940) : metamorfoza

Scanned with OKEN Scanner

produsă în conştiinţa sa odată cu procesul de asimilare a marxismului ar fi atras cu sine o conversiune a centrului său de interes estetic şi a vederilor sale literare, dacă ar fi să comparăm doar judecăţile din perioada celebrei cărţi de tinereţe „Teoria romanului" (1914—1915) cu cele din faza sa marxistă. „Balzac a luat locul lui Flaubert, Tolstoi cel al lui Dostoievski, Fielding cel al lui Sterne etc., etc..." — îi scria Lukács lui Balázs, incluzînd în procesul său de „revizuire" estetică şi opiniile despre operele de tinereţe ale lui Balázs.

Osmoza între criteriile social-istorice şi cele estetice apare vizibilă în *Romanul istoric* nu numai în preţuirea caracterizării *social-istorice* a personajelor, la Scott ca şi la Balzac, drept un *progres estetic* în raport cu romanul anterior, dar şi în faptul că Lukács stabileşte o legătură între *autenticitatea epică* a romanelor lor istorice şi respectarea justei proporţii între acţiunile marilor personalităţi istorice şi modul de viaţă cotidian al epocii, între sistemul de valori al păturilor de „sus" şi curentele de „jos" din adîncurile vieţii populare. Paradoxul aparent al poziţiei sale, dacă o judecăm din unghiul de vedere al prejudecăţilor tradiţionale, este că el face din *autenticitatea istorică* o condiţie *sine que non* pentru reuşita oricărui roman istoric şi refuză în acelaşi timp, cu nu mai puţină energie, orice confuzie între romanul istoric şi cronica istorică, între adevărul istoric (în accepţia ştiinţifică-documentară) şi adevărul poetic. Eteronomia şi autonomia artei se conjugă şi aci strîns în vederile sale estetice. Există nu puţine pagini în cartea sa *Romanul istoric* în care el nu numai că protestează, invocînd mărturiile unor artişti celebri, ca Balzac, împotriva intenţiei unor scriitori de a cuprinde în *extensivitatea* lor evenimentele istorice, făcînd astfel concurenţă inutilă, şi profund păgubitoare sub raport artistic, istoriografiei curente, dar nu osteneşte să sublinieze că centrul nuclear al unei opere literare de evocare istorică este *bine distinct* de cel al unei lucrări istoriografice : „umanitatea" omniprezentă şi invizibilă a evenimentelor istorice, „reflexele (lor) sufleteşti", „intimitatea" lor („poezia" lor), greu analizabile cu mijloace logice. Confuzia vinovată între semnificaţia istorică exterioară a unui eveni-

Scanned with OKEN Scanner

ment și valorificarea lui estetică, în roman ca și în dramă, este denunțată în termeni fără echivoc : „Evenimentul istoric cel mai de seamă poate produce într-o dramă efectul cel mai gol și lipsit de semnificație, în timp ce întîmplări în sine, sub raport istoric, mai puțin însemnate, ba chiar care nici nu au avut loc niciodată în istorie, pot produce sentimentul unei prăbușiri istorice și cel al nașterii unei lumi noi. Este suficient să ne amintim de marile tragedii ale lui Shakespeare, de Hamlet sau Lear, pentru a demonstra clar cum un asemenea destin personal poate trezi sentimentul unei mari cotituri istorice“ [1]. Exigența dublă, istorică și estetică, manifestată de Lukács, se exprimă limpede, de pildă, în rigoarea cu care se străduiește să definească legile autarhice ale fiecărui gen literar, opunîndu-se vehement confuziei lor („romanizării“ dramei, de exemplu), fără a șovăi să facă din încadrarea în tiparele genurilor un criteriu de valorificare estetică (prelungind astfel linia lui Lessing și a esteticienilor clasicismului) ; în același timp el încearcă să explice asemenea legi, cu instrumentele gîndirii marxiste, ca reflectări și articulări *specifice* ale procesului social-istoric. Spre a delimita frontierele între proza epică și cea dramatică, *Romanul istoric* pleacă de la o distincție fundamentală formulată de Hegel : proza epică urmărește o imagine cuprinzătoare a vieții, incluzînd în mod necesar „totalitatea obiectelor“ (ethosul epocii istorice evocate, în interacțiune cu ambianța materială, cu instituțiile etc.), în timp ce drama s-ar concentra prin definiție asupra „totalității mișcării“, constituindu-se ca expresia intensificată și rezumativă a dinamicii sufletești. Prelungind o asemenea distincție, criticul va insista asupra faptului că romanul își propune să reflecte *direcția de dezvoltare* a mișcării istorice, în timp ce drama articulează *momentele ei culminante*. Ceea ce se cuvine să reținem este că autenticitatea istorică a unei opere epice sau dramatice, în cadrul literaturii de evocare istorică, este măsurată nu numai prin raportarea necesară la procesul istoric real, dar și în funcție de exigențele estetice specifice ale fie-

[1] *Der historische Roman*, ed. cit., pag. 120.

cărui gen, fiind aşadar subordonată unor criterii estetice determinate. Teza inedită a lui Lukács, surprinzătoare în aparentul ei dogmatism estetic, prin canonizarea unei anume modalităţi de organizare a materiei literare, că în romanul istoric personajele istorice de prim plan, „indivizii istorico-universali", spre a folosi formula lui Hegel, nu pot fi decît personaje auxiliare (Nebenfiguren), scena centrală fiind ocupată de exponenţii vieţii normale, cotidiene, în timp ce în drama istorică lucrurile ar sta invers, existînd o coincidenţă între conflictele istorice reale şi traiectoria sufletească a personajelor de prim plan, îşi are aci rădăcina.

Perspectiva marxistă în analiza fonemenelor literare îşi găseşte în cartea *Romanul istoric* o primă aplicaţie cuprinzătoare şi elocventă. Ceea ce părea multora o „sinteză imposibilă" : conjuncţia organică între spiritul doctrinar, cu neascuns caracter partizan, şi reala rigoare estetică, era exemplificat pentru întîia oară pe o arie largă. Separaţia între istoria „civilă" (socială, politică, morală etc.) şi istoria literară era abolită. Dualismul tranşant postulat cîndva de Leo Spitzer, în spirit riguros crocian, între „una *poetica*" şi „una *analisi sociologica*", apare pus definitiv sub semnul întrebării. Ruptura cu „reforma istoriei literare şi artistice" preconizată de Benedetto Croce, în sensul emancipării istoriei artistice de istoria civilă, este evidentă. Revoluţia metodologică schiţată de Lukács nu se înscrie mai puţin pe linia unei tradiţii bine definite, de natură hegeliană : să nu uităm că unitatea între spiritul militant sub raport civil şi extrema sensibilitate estetică a fost particularitatea definitorie a unui ilustru critic de formaţie hegeliană ca Francesco de Sanctis.

Capacitatea lui Lukács de a îmbrăţişa *totalitatea* proceselor istorice, dezvăluind interacţiunile adeseori invizibile sau greu detectabile între diversele lor niveluri, dar respectînd în acelaşi timp cu scrupul exemplar specificitatea lor bine distinctă, este într-adevăr remarcabilă. Circuitul între deplasările sau mutaţiile din adîncurile vieţii istorice, reflexele lor filozofice sau doctrinare şi intimitatea conştiinţei estetice a scriitorilor, este o particularitate omniprezentă a metodei sale. Cultura lite-

Scanned with OKEN Scanner

rară a criticului, de o amplitudine impresionantă, îi îngăduie să se mişte cu o deplină siguranţă prin proza şi dramaturgia cîtorva mari literaturi europene, cuprinzînd un interval de aproape două secole. Să rememorăm faptul că Lukács scrisese o „Istorie a dramei moderne“ şi o „Teorie a romanului“ încă în faza anterioară aderiunii sale integrale la marxism. Volumul cunoştinţelor sale literare şi al experienţei sale estetice era încă de pe atunci imens. Noutatea adusă de marxism în concepţia sa se exprimă în rigoarea cu care sînt descifrate legăturile între geneza social-istorică a operelor literare şi *substanţa* lor *estetică*. Judecata de valoare estetică şi judecata de existenţă social-istorică comunică organic. Pe scena vastă a istoriei reale este desenată o imensă hartă literară, cu o ştiinţă sigură a reliefului estetic : fiecare operă este diagnosticată în funcţie de locul ei specific în topografia istoriei. Modelarea materiei literare capătă un aspect cu totul inedit în mîinile istoricului, ducînd la stabilirea unor corelaţii noi şi a unor raporturi nebănuite. Un concept al romantismului, forjat cu instrumentele analizei istorice marxiste, îi serveşte, de pildă, să spulbere legenda curentă a unui Walter Scott romantic, situîndu-l dimpotrivă pe magistrala realismului, circumscriind în schimb exact fizionomia ideologică a unui scriitor tipic romantic, de genul lui Alfred de Vigny, autorul lui „Cinq Mars“ : clasificările literare tradiţionale sînt supuse unei revizuiri structurale, analiza ideologică şi estetică marxistă conducînd la un tablou cu totul nou al curentelor literare şi al scriitorilor înscrişi în perimetrul lor.

Nici un alt critic marxist, pînă la Lukács, nu a reuşit să dezvăluie cu atîta pătrundere modul în care o experienţă istorică particulară este interiorizată şi obiectivată la nivelul activităţii plăsmuitoare, configurative („fantasmatice“, ar spune freudienii) a artistului. Sensibilitatea ideologică excepţională (antenele lui detectează mereu cu o mare siguranţă reflexele ideologice ale conflictelor şi crizelor istorice) îl determină desigur să se oprească în mod precumpănitor asupra aspectelor *concepţionale* ale operelor (traducem astfel în mod cu totul aproximativ termenul *weltanschaulich*). Străduinţa sa perpetuă este

Scanned with OKEN Scanner

însă să urmărească asemenea implicații la nivelul structurii motivic-stilistice, cu alte cuvinte în alcătuirea estetică propriu-zisă. Comparația între structura deosebită a operelor lui Balzac și Stendhal, pe fondul opțiunilor lor ideologice bine distincte, este un exemplu edificator printre multe altele [1]. Pericolul ideologismului în interpretarea operei literare, cu alte cuvinte sacrificarea țesuturilor estetice în favoarea evidențierii unui schelet ideologic nud, rămîne desigur prezent cu prilejul aplicării unei asemenea metode. Este un risc pe care istoria literară l-a cunoscut încă din perioada audienței metodelor de tip „geistesgeschichtlich", cultivate de Dilthey și de urmașii săi. Cînd este vorba să analizeze noul roman istoric, cel al unui Flaubert sau Conrad Ferdinand Meyer, constituit în perioada de după eșecul revoluțiilor de la 1848, cu o structură opusă celei a romanului istoric clasic, Lukács nu se mulțumește să proiecteze fenomenul literar pe fondul metamorfozei regresive produse în conștiința socială a timpului ca urmare a înfrîngerii forțelor progresiste, dar întreprinde o amplă incursiune în filozofia istoriei a unui Nietzsche sau Burckhardt (lor le este adăugat în mod cu totul arbitrar și Croce [2]), cu

---

[1] *Der historische Roman*, ed. cit., pag. 79—80. Cf. și studiul „Balzac critic al lui Stendhal" în volumul „Specificul literaturii și al esteticului", 1969, ELU, pag. 40—58.

[2] Lukács s-a înșelat, după părerea noastră, cînd l-a integrat pe Croce în familia de spirite a celor care incarnau, în reprezentarea sa, declinul conștiinței istorice adevărate, după eșecul revoluțiilor de la 1848 : Burckhardt și Nietzsche. Termenul de referință pozitiv era pentru gînditorul marxist, cum se știe, marea filozofie clasică germană, în primul rînd Hegel, și continuatorul său Marx. Or pentru noi este evident că punctul de vedere istoriografic al lui Croce, expus încă în cartea din 1915 „Teoria e storia della storiografia" (cea din care citează Lukács în *Romanul istoric)*, dar într-o formă mai elaborată și pe deplin matură în „La Storia come pensiero e come azione" (1938), se află mult mai aproape de tradiția raționalistă din care se revendică și Lukács, și la antipodul considerațiilor lui Burckhardt, spre a nu mai vorbi de Nietzsche, față de care filozoful italian se distanțează critic, în termeni viguroși (apropiați de cei ai lui Lukács !) în secțiunea mediană din „La Storia come pensiero e come azione" (carte pe care însă desigur Lukács nu avea cum să o cunoască la data cînd redacta *Romanul istoric)*. „Subiectivismul" de care învinovățește Lukács celebra teză crociană că „orice istorie ade-

scopul de a fixa lineamentele ideologice în interiorul cărora ar urma să fie explicată structura estetică a noilor romane istorice. Nu este însă oare un exces, de tipul acelui „filosofismo" în interpretarea operei literare, denunțat cîndva de Croce, să stabilești un paralelism atît de strîns între metamorfoza regresivă a filozofiei istoriei, de la Hegel la Burckhardt și Nietzsche (cel din „Vom Nutzen und Nachteil der Historie" al *Considerațiilor inactuale)* și modificarea involutivă a unei forme literare de tipul romanului istoric, de la Scott, Balzac sau Manzoni la Flaubert și Conrad Ferdinand Meyer ? Nu există oare riscul de a sacrifica autonomia devenirii literare, ancorînd-o prea direct în tiparele filozofiei istoriei ? Adevărul este că aruncarea unor asemenea punți formează miezul original al metodei lui Lukács (G. Călinescu ar fi putut vorbi de puternica „imaginație ideologică" a criticului, deși termenul este impropriu, deoarece năzuința lui Lukács este către *rigoarea științifică)* și rafinamentul său dialectic stă în a unifica și a distinge în același timp planurile (principiul hegelian al „identității între identitate și non-identitate" îi va apărea drept cheia de boltă a dialecticii). Fără îndoială, influența lui Burckhardt asupra unui scriitor ca Meyer este notorie, dar ideea de a analiza coordonatele estetice specifice

---

vărată este o istorie a prezentului", așadar că însușirea „contemporaneității" este inerentă actului de restituire a trecutului, ni se pare a se baza pe o contra-înțelegere a spiritului ei. Croce voia să spună că adevărata evocare a trecutului nu e făcută niciodată cu impasibilitate și indiferență, ci se naște dintr-o „nevoie practică și etică" a prezentului : circuitul trecut-prezent, cu alte cuvinte comunicarea *necesară* a celor două planuri temporale, este o realitate a adevăratului act istoriografic. Lukács însuși nu obosește să repete teza sa despre trecut ca „preistorie a prezentului" și, cu toate protestele criticului marxist, Croce nu intenționa să spună altceva. Apropierea între Croce și Lukács era și în acest punct mult mai mare decît o bănuia Lukács. Ironia la adresa lui Croce, că teoria sa a istoriei transpusă în versuri ar duce la o poezie de Henri de Régnier sau Hofmannstahl („Romanul istoric", pag. 191), cu alte cuvinte că spiritul ei nu ar fi departe de cel al unui impresionism vaporos, este cu totul gratuită și își greșește cu totul ținta (o analiză critică mai largă a problemei *Lukács versus Croce* poate fi găsită în textul nostru publicat în *Rivista di Studi Crociani*, Napoli, 1974, nr. 1).

Scanned with OKEN Scanner

ale unui roman ca *Salammbô* al lui Flaubert în perspectiva schimbărilor produse în conștiința istorică a timpului, reflectate sub forme diferite în scrierile unor Nietzsche, Taine sau Brandes, este o inițiativă de gîndire tipică pentru metoda lui Lukács.

Joncțiunea între analiza istorică și cea estetică se realizează într-o interogație cu privire la calitatea *experienței umane* încorporată în operă. Suveranitatea imaginației artistice în raport cu adevărul istoric este pentru Lukács o prejudecată fatală. El coboară pînă la nucleul generator al operei, întrebîndu-se asupra resorturilor umane care au pus în mișcare actul de evocare. Reconstituirea unei experiențe a trecutului, lipsită de o legătură necesară, fie ea și multiplu mediată, cu problematica prezentului, este stigmatizată drept caducă. Strălucirea reconstituirii exterioare a Carthaginei și rigoarea stilistică într-un roman ca *Salammbô* al lui Flaubert sînt departe de a fi argumente suficiente pentru a certifica valoarea lui estetică. Reluînd o observație a lui Sainte-Beuve, din cunoscutul ciclu de articole dedicate romanului istoric al lui Flaubert (reproduse în al patrulea volum din „Nouveaux Lundis"), criticul deploră înainte de toate absența unui sens mai profund, istoric și uman în același timp, al conflictului central, care formează trama romanului : cel între Carthaginezi și mercenarii barbari. Obiecția principală pare a fi făcută din unghiul unui filozof al istoriei și al unui moralist, situîndu-se aparent într-un plan extraestetic : giganticul conflict între Carthaginezi și barbari, fiind o apoteoză crescîndă a cruzimii și atrocității, ar fi lipsit de o relevanță efectivă pentru destinul civilizațiilor ulterioare, rămînînd la stadiul unui interes exotic. Deoarece lupta între cele două tabere nu apare ca o confruntare a două sisteme de valori, angajînd deci două trepte diferite de dezvoltare a *umanității*, singura care ar fi fost susceptibilă să aibă reverberații în conștiința generațiilor ulterioare și să stabilească în același timp o comunicare efectivă cu *prezentul*, evocarea superbă a Carthaginei este cea a unui imens peisaj lunar, simplu decor somptuos al unei gigantice înfruntări barbare. Obiecția istorică este așadar spontan convertită în una estetică. Monoideismul

Scanned with OKEN Scanner

cruzimii și ferocității în *Salammbô* este pentru Lukács sinonim cu absența acelei *substanțe umane* autentice, care singură poate conferi unei opere literare un interes estetic superior. Analiza genetică a plăsmuirii romanului tinde să valideze o asemenea concluzie. Romanul istoric flaubertian nu s-a născut din nevoia imperioasă de a răspunde unei *probleme morale* a prezentului, singurul impuls care poate garanta autenticitatea și vitalitatea unei opere literare de evocare istorică. El a apărut mai curînd din setea aprigă a scriitorului de *a evada* dintr-un prezent stigmatizat ca iremediabil repugnant și meschin. Flaubert îi scria într-adevăr lui Jules Duplan, în vara anului 1858, în perioada de gestație și refacere a romanului : „Je suis las des choses laides et des vilains milieux. La *Bovary* m'a dégoûté pour longtemps des moeurs bourgeoises. Je vais, pendant quelques années peut-être, vivre dans un sujet splendide et loin du monde moderne dont j'ai plein le dos".

Considerațiile estetice sînt mereu impregnate la Lukács de un ansamblu de supoziții cu privire la condiționarea istorico-socială a vieții psihice în general și a pasiunilor în special. Nu este vorba de a face din viața psihică un reflex mecanic al condițiilor istorico-sociale preexistente, ci de a sublinia că pasiunile umane nu se desfășoară într-un spațiu social vid, ci se intersectează în mod necesar cu normele și habitudinile existente, modelîndu-se în funcție de asemenea împrejurări, circumscrise social-istoric. Faptul că sălbatica pasiune a barbarului Mâtho pentru Salammbô ca și întreaga conduită a misticei fecioare nu poartă în nici un fel sigiliul social-istoric al epocii evocate i se pare criticului un simptom tipic al unui fenomen estetic negativ : „privatizarea" conflictelor umane în perioada de regresiune a romanului istoric. Condiționarea istorică și socială a vieții pasionale îi apare atît de indiscutabilă, încît orice derogare de la ea nu poate conduce decît la o abatere funestă de la legea realismului. Modernizarea artificială a psihologiei ca și privatizarea conflictelor umane, prin desprinderea silnică a vieții individuale de ambianța ei reală, sînt reflexele compensatorii necesare ale unei asemenea deviații de la realism.

Scanned with OKEN Scanner

Concrescența organică a vederilor estetice cu o întreagă filozofie a istoriei ne explică inflexibilitatea cu care Lukács apără modelul Walter Scott — Balzac — Pușkin — Manzoni ca autentica linie de dezvoltare a romanului istoric. Un puternic sentiment al continuității istorice, al „unității în diversitate" a substanței umane pe diferite trepte de dezvoltare socială, inspiră exigența sa aparent ambivalentă ; ancorarea în viața istorică a prezentului este o condiție *sine qua non* pentru descifrarea exactă a tendințelor trecutului iar reconstituirea fidelă a trecutului este singura garanție pentru o reală incidență a evocării în viața prezentului, generatoare a sentimentului *tua res agitur*. Recluziunea lui Flaubert, printr-o mișcare de dezgust, din viața prezentului, abstragerea sa voită, prin *Salammbô*, într-o lume prin definiție exotică și fără punți de legătură cu dialectica vieții contemporane, ar explica eșecul romanului. Un alt scriitor remarcabil, elvețianul Conrad Ferdinand Meyer, este cenzurat cu nu mai puțină vigoare în numele aceleiași duble exigențe : istorice *și* estetice. Cultul eroilor Renașterii, stimulat la Meyer de influența lui Burckhardt, apologia eroului singular, în contrast cu massa mai mult sau mai puțin amorfă, devine pentru Lukács semnul unui declin simetric al conștiinței istorice autentice. Stilul glorificării chiar al unui erou istoric pozitiv ca Jurg Jenatsch, conducătorul răscoalei Grizonilor împotriva ocupanților străini, ar trăda simultan „burckhardtismul" concepției istorice a lui C. F. Meyer și detașarea sa accentuată de universul bogat stratificat al vieții populare.

Analiza dedicată romanului istoric antifascist urmează cu fidelitate aceleași criterii. Este uimitor cu cîtă rigoare aplică Lukács teza marxistă a raporturilor între mișcările și curentele din adîncul vieții sociale și rolul personalităților („individul istorico-universal" al lui Hegel) la structura romanului istoric. Legalitatea estetică a romanului nu este pentru critic una autarhică, ci reflectă exact raporturile și proporțiile fenomenelor reale. Mișcările și deplasările, tensiunile și crizele, direcția lor de dezvoltare, din profunzimile vieții istorice se crista-

Scanned with OKEN Scanner

lizează înainte de toate, mai mult sau mai puțin perceptibil, la nivelul *vieții cotidiene* a principalelor forțe sociale ; rolul personalităților de prim plan este de a potența și de a împinge, grație orizontului lor cuprinzător, asemenea procese către un deznodămînt decisiv. Vocația romanului fiind de a cuprinde „totalitatea obiectelor", deci complexitatea vieții sociale în ansamblul reacțiilor ei tipice, și nu doar „totalitatea mișcării", obiect al dramei, avant-scena ar urma să fie dominată de interacțiunile între exponenții diferitelor grupuri sociale la nivelul *vieții curente*, acolo unde germinează și încolțesc schimbările și mutațiile istorice, personajelor istorice notorii revenindu-le prin definiție rolul unor *prezențe auxiliare* în intriga romanului. Antibiografismul ca principiu compozițional al romanului istoric, preconizat de Lukács, își are aci originea. Criticul va saluta într-adevăr cu entuziasm resurecția conștiinței democratice în romanul istoric antifascist (Feuchtwanger, Bruno Frank, Heinrich Mann), după îndelungata ei eclipsă din perioada de declin a realismului clasic în romanul istoric din a doua jumătate a secolului XIX. El nu va șovăi însă să reproșeze chiar exponenților de frunte ai literaturii istorice antifasciste biografismul ca principiu compozițional dominant, concentrarea atenției romancierilor aproape în exclusivitate asupra personalităților istorice de prim plan, văzînd aci indiciul *caracterului de tranziție* al unei asemenea literaturi, pe drumul spre adevărata asimilare a spiritului democratic-revoluționar, prin integrarea organică în materia estetică a curentelor largi ale vieții populare. Admirația pe care i-o inspiră un roman remarcabil ca „Tinerețea lui Henri IV" de Heinrich Mann, înainte de toate prin pictura fascinantă a caracterului principal, nu-l împiedică să deplîngă prezența slabă a mișcărilor istorice de „jos", cele care au nutrit în fond teribilul conflict între progresismul hughenot și reacționarismul catolic. S-ar putea ridica întrebarea dacă în obiecțiile formulate de Lukács la adresa romanului lui Heinrich Mann (continuarea lui, *Die Vollendung des Königs Henri IV*, nu îi era cunoscută atunci cînd își redacta cartea), ca și la adresa altor romane istorice antifasciste, nu se află un exces doctrinar, generat

Scanned with OKEN Scanner

de intransigența democrat-revoluționară a criticului, ardent partizan al politicii Frontului Popular. Lukács însuși pare a fi recunoscut ulterior că s-a făcut vinovat de o înțelegere prea schematică și simplificată a lucrurilor, atunci cînd a atribuit reminiscențelor „liberalismului" în mentalitatea scriitorilor antifasciști factura *biografică* a compoziției din romanele lor [1]. Este de observat însă că nici de astă dată obiecțiile lui Lukács nu erau pur „ideologice" (în sensul de nemijlocit-politice), ci erau dictate simultan de exigențe estetice și ideologice. Cît de puțin contaminat era criticul de „ideologism" se poate vedea și din afirmația reiterată că un *tory* moderat ca Walter Scott avea în romanele sale o intuiție mai deplină a vieții populare decît un *democrat-revoluționar* militant ca Heinrich Mann. Criticul se arată mereu interesat de „forma internă" a operei, de configurația ei estetică lăuntrică și o judecă mereu la nivelul imanenței ei literare: prezența în alcătuirea romanelor istorice a perspectivei implicate de valorile morale populare i se pare indispensabilă deoarece ea singură le-ar putea conferi dimensiunile estetice ale *densității* și *adîncimii*. Lukács visa chiar o resurecție a vechiului *epos*, grație adîncirii unei asemenea perspective. El va admite însă, în prefața din 1954, că perspectiva sa istorică din 1936-37 s-a dovedit afectată de un optimism excesiv (rezistența anti-nazistă din Germania hitleristă n-a avut nici pe departe proporțiile pe care le anticipa autorul *Romanului istoric*, iar războiul civil spaniol s-a terminat cu înfrîngerea revoluționarilor). Este dealtfel simptomatic pentru excesul de optimism istoric al doctrinarului Lukács, că nici visata resurecție a romanului istoric, de factură epopeică, nu s-a produs; perioada de după cel de al doilea război mondial, și mai ales ultimele două decenii, nu au cu-

[1] Cf. eseul *Der Kampf zwischen Liberalismus und Demokratie im Spiegel des historischen Romans der deutschen Antifaschisten* (1938) în volumul *Probleme des Realismus* (Aufbau-Verlag, Berlin 1955, p. 184—210). Textul nu a mai fost reprodus de Lukács în volumul *Essays über Realismus* din seria de *Opere* tipărită în 17 volume de editura Luchterhand (volumul, al patrulea din seria de *Opere*, a apărut în 1971, cu o postfață a autorului din martie 1970).

Scanned with OKEN Scanner

noscut, cel puțin în occident, realizări notabile în genul romanului istoric (dacă facem abstracție de un roman ca *La Semaine Sainte* al lui Aragon sau de scrierile unei autoare mai puțin cunoscute la noi, Zoé Oldenbourg). O societate clădită pe principiile manipulării indivizilor, profitului și vieții standardizate nu este de natură să stimuleze o expansiune a genului, în sensul preconizat de Lukács.

*
* *

Dacă ne îndreptăm privirile spre cîteva din marile romane istorice ale literaturii române, ca de pildă „Frații Jderi" de Mihail Sadoveanu sau „Un om între oameni" de Camil Petrescu, putem descoperi fără greutate că tezele teoretice ale lui Lukács își găsesc o deplină acoperire. Experiența este cu atît mai interesantă cu cît ne aflăm în fața unui cîmp literar cu particularități bine distincte, rămas bineînțeles în afara razei de investigație a criticului. Este suficient să observăm că în „Frații Jderi" figura lui Ștefan cel Mare umple cu prezența ei dominatoare întregul spațiu literar al trilogiei lui Sadoveanu, dar nu este mai puțin evident că scena principală a acțiunii este ocupată de familia Jderilor ; figura domnitorului apare ca o prezență directă în mod intermitent, în momente cruciale, ea constituindu-se ca o *Nebenfigur* (figură laterală), tocmai în sensul definit de Lukács. Cu un instinct artistic sigur, Sadoveanu a fixat pivotul acțiunii din trilogia sa istorică în exponenții acelui grup social, care a format principalul reazim intern al puterii lui Ștefan : noua boierime de țară, promovată de domnitor, destinată alături de masa răzășimii să-l sprijine în neutralizarea acțiunilor ostile ale unora dintre vechii boieri conservatori și în marile sale acțiuni de luptă pentru consolidarea puterii voievodale. Condiția autenticității în reconstituirea epocii istorice apare astfel îndeplinită în mod remarcabil, firește în limitele și cu libertățile prescrise de exigențele eposului. Nu mai puțin revelator este și modul în care acțiunile pasionale ale eroilor, imaginate de romancier (criza erotică de adolescență a lui Ionuț Pär-

Scanned with OKEN Scanner

Negru, dragostea lui Simion Jder pentru jupîniţa Maruşca, fiica lui Iaţco Hudici etc.), departe de a fi episoade destinate să „umple" şi să „coloreze" o schemă istorică abstractă, apar îndemînatic întreţesute cu liniile de forţă ale acţiunilor istorice. „Ucenicia lui Ionuţ", un *Erziehungsroman* moldovenesc din vremea lui Ştefan, nu este doar criza de tranziţie a adolescentului spre maturitate, ci şi o şcoală a virtuţilor, reclamate cu severitate şi exigenţă de domnitor la supuşii săi de credinţă. Împletirea perpetuă a destinelor individuale cu soarta marilor acţiuni istorice ale voievodului (ne găsim aci din nou în faţa unui principiu-cheie al romanului istoric preconizat de Lukács) este o caracteristică frapantă a trilogiei lui Sadoveanu. Spre a cita încă un exemplu : lovitura primită de Simion Jder prin răpirea jupîniţei Maruşca de către un tînăr boier de neam apare asociată în roman cu mişcarea de împotrivire a reprezentanţilor vechii boierimi faţă de rigorile şi „strînsoarea" puterii centralizate a domnitorului. Voievodul îi cerea dealtfel comisului al doilea Simion Jder să nu se lase tîrît de vîrtejul pasiunii în acţiunea de prindere a răpitorilor. Conduita lui Jder trebuie să fie cea a unui exponent al ţelurilor superioare ale domniei. Comunicarea între nivelul de „jos" al vieţii cotidiene şi cel de „sus" al obiectivelor istorico-sociale ale domnitorului se realizează neîntrerupt în roman.

Osmoza între cele două niveluri este una dintre marile biruinţi ale romancierului. Sadoveanu compune dintr-o mulţime de episoade şi detalii semnificative viaţa unei familii de „nouă boerime", cu îndeletnicirile şi habitudinile ei tipice, din vremea lui Ştefan : Jderii ca şi Călimanii îşi datorează întreg modul lor de viaţă epocii istorice inaugurate de domnia lui Ştefan. Virtuţile lor sînt cele cultivate şi statornicite de domnitor, iar acţiunile istorice ale voievodului se hrănesc la rîndul lor din substanţa acestor virtuţi. Orizontul cotidian al Jderilor nu depăşeşte pe cel al ocupaţiilor lor pline de folos, dar limitate ca anvergură. Undeva *sus*, în „nouri", pe un piedestal, se ridică figura lui Ştefan, cel al cărui orizont îmbrăţişează cîmpul vast al marii istorii. Dialectica legăturilor între cele două planuri, cel al multiplei existenţe a „oamenilor Măriei Sale" („gli nomini del Suo Onore"

cum îi numește un trimis venețian) și cel al voievodului, formează trama romanului : teza lukácsiană că în adevăratul roman istoric scena principală a acțiunii trebuie să fie ocupată de exponenții forțelor sociale care exprimă direcția de dezvoltare a procesului istoric, figurii istorice dominante revenindu-i rolul unei prezențe exponențiale, de potențare și transfigurare a aspirațiilor latente ale masei (aura „providențială" înconjoară mereu figura lui Ștefan în „Frații Jderi", culminînd în finalul trilogiei cu o apologie neacoperită, uneori de mai puțin efect artistic) își găsește o confirmare strălucită în marele roman istoric sadovenian. Este aproape superfluu să repetăm demonstrația și în cazul unui roman atît de diferit ca factură cum este trilogia lui Camil Petrescu : modificările suferite de materia literară de la drama „Bălcescu", unde „individul istorico-universal" este de la un capăt la altul personajul dominant, la roman, unde Bălcescu apare ca „un om între oameni", scriitorul aducînd în primul plan mișcarea principalelor forțe sociale ale epocii, confirmă prin ele însele îndreptățirea unora dintre considerațiile centrale ale lui Lukács. Se cuvine doar să adăugăm, spre a întregi tabloul, că și la Sadoveanu, în „Frații Jderi" sau în „Zodia Cancerului", ca și la Camil Petrescu, impulsurile puternice către evocarea istorică a trecutului se hrănesc dintr-o „nevoie etică" (Croce) a prezentului : trecutul este văzut ca o față întoarsă sau ca o față complementară a prezentului, iar evocarea este impregnată mereu de sentimentul că istoria este o *magistra vitae*, către care coboară rădăcinile cele mai profunde ale vieții contemporane, sau, cu cuvintele lui Lukács, că în rectitudinea Jderilor, superior potențată de Ștefan, ca și în nobila intransigență a lui Bălcescu, *nostra causa agitur*.

*
* *

Valoarea cărții *Romanul istoric* este înainte de toate una *teoretică*. Un nou tip de lectură și interpretare a operelor literare era aci inaugurat pe o scară sistematică. Inflexibilitatea doctrinară a unei opere de pionierat, ca și

erorile sau limitele de perspectivă istorică, sînt desigur susceptibile de critică și corecturi. Structura de rezistență a cărții rămîne însă valabilă : vederile estetice marxiste ale autorului erau pentru întîia oară exemplificate printr-o secțiune în cîteva din marile literaturi europene. *Estetica* va amplifica și nuanța, punînd la contribuție și dezvoltarea mai nouă a literaturii, suportul teoretic al gîndirii lui Lukács. Cărții despre romanul istoric îi revine meritul de a fi deschis o pagină nouă în istoria și critica literară a ultimelor decenii.

Scanned with OKEN Scanner

ARTĂ ŞI HERMENEUTICĂ *

Dificultatea pe care trebuie să o înfrîngă o hermeneutică marxistă a artei este de a demonstra că o analiză strict imanentă a sistemului de forme din alcătuirea unei opere de artă nu epuizează comprehensiunea ei, ci reclamă investigarea lor verticală în perspectiva mai vastă a unei situaţii social-istorice determinate. Contactului nemijlocit cu opera, avînd caracterul unui răspuns afectiv la *apelul* ei (categoria sub semnul căreia stă un asemenea contact este cea de *evidenţă),* i s-ar adăuga astfel în mod necesar acte de decriptare a sensurilor ei *latente,* opera fiind privită ca produsul unei dialectice lăuntrice, ca o soluţie la o problemă determinată, generată de un raport specific între interioritate şi exterioritate. Relaţia între sensul *patent* şi cele *latente* nu este însă una aleatorie, ci un raport de implicaţie necesară.

Cînd Henri Pousseur sau Adorno, după o analiză „tehnică" a sintaxei muzicale la Brahms, evidenţiază importanţa crescîndă a tonalităţii minore şi „abundenta minorizare a majorului" sau introducerea voluntar mărită a unui mod major „naiv", spre deosebire de „egalitatea de drepturi" a celor două culori fundamentale ale tonalităţii la

* Comunicare prezentată la cel de al VIII-lea Congres Internaţional de Estetică de la Darmstadt (R. F. Germania).

Beethoven sau ultimul Mozart și descoperă aci reflexul unor stări afective de resemnare și progresivă interiorizare ; și mai ales cînd cei doi muzicologi indică drept concluzie a analizei lor o „privatizare" a discursului muzical brahmsian în raport cu cel beethovenian, conjugînd tensiunea din muzica lui Brahms cu criza individualității în perioada de reflux a elanului social, în epoca de după eșecul revoluției de la 1848 — execută ei o transgresare ilegitimă a sensului din muzica lui Brahms sau ne relevă printr-o asemenea hermeneutică semantica ei profundă ? Cînd asociem culorile insolite din diferite pînze ale lui Van Gogh cu condiția dramatică a artistului în epoca sa, făcînd apel și la sensibilitatea lui excepțională pentru viața celor excluși de la bunuri și privilegii, busculăm oare sensul estetic genuin al operei pictorului sau revelăm o dimensiune a ei mai adîncă ?

Disputa între partizanii unei analize strict imanente a operei de artă, considerată a fi estetic inteligibilă doar dacă o privim în pura ei autarhie, și cei care preconizează o anastomoză necesară între lumea lăuntrică a operei și ambianța ei externă, procedînd la o des-ocultare a textului — în cazul operei literare, de pildă — prin raportarea lui la o realitate generatoare, este departe de a se fi încheiat.

O analiză intra-textuală a operei, care identifică și descrie în spiritul cel mai obiectiv cu putință morfologia, sintaxa și retorica ei, este desigur prima etapă a procesului hermeneutic. Moleculele operei și chimismul lor specific ne sînt înfățișate într-o descriere de tip structural, cu procedeele unui *savoir objectif*. Fără îndoială o asemenea descriere rămîne un inventar mort, dacă elementele astfel identificate nu sînt raportate la nucleul lor : complexul emotiv generator. Ele trebuie să ne apară ca simple suporturi materiale ale unui complex de tonalități afective. Este metoda cultivată de Leo Spitzer, caracterizată printr-un *to-and-fro movement* între plasma lingvistică a operei literare și centrii ei afectivi, și conducînd la o *psihogramă*. Simpatetica identificare cu spiritul operei își găsește o validare în ansamblul formelor ei obiective. La un asemenea nivel al analizei, lumea operei

Scanned with OKEN Scanner

ne absoarbe în planul imaginarului pur, ea constituindu-se ca o quasi-lume autonomă, dezlegată în aparență de contactul cu lumea reală.

Rezistența față de con-textualizarea istorică a operei de artă este dictată la un Croce sau Georges Poulet de convingerea că în artă materia istorică este convertită într-un sentiment universal, transfigurată în formă, sau că opera nu este decît revelația subiectivității, în fundamentala ei nedeterminare, emancipată de orice contact cu obiectivitatea. Să ne amintim sarcasmele lui Croce la adresa celor care ar încerca să interpreteze epopeile homerice în funcție de cadrul spațio-temporal real al lumii grecești : repulsia pe care o trezesc edițiile cînturilor homerice, ilustrate cu desene de epocă, circumscriind astfel artificial la un spațiu și timp determinat o acțiune desfășurată în afara spațiului și timpului, i se părea esteticianului italian un argument decisiv. Procesul critic-hermeneutic se reduce în asemenea condiții la o „rievocazione" și „caratterizazzione" a operei sau la o simplă „identificare" cu pura ei subiectivitate. Investigațiile istorice sau filologice sînt admise ca simple operații preliminare, destinate a *prepara* inteligibilitatea textului ; odată efectuate ele sînt anulate, spre a lăsa loc purei contemplații.

Se ridică însă întrebarea dacă ipoteza că în însăși mișcarea lăuntrică a operei este încorporat un raport de armonie sau de tensiune cu forțele istorice ale epocii — raport care constituie chiar nucleul ei generator — nu deschide interpretării ei perspective mult mai vaste. Privită strict izolat, o poezie ca „Rugăciunea unui dac" de Eminescu ne apare ca expresia unui sentiment atemporal : un imens strigăt de deznădejde și dezgust împotriva unei lumi stăpînite de selecția inversă a tuturor valorilor. Încadrată în ansamblul operei poetului, ea ni se dezvăluie ca una din inscripțiile unei drame, cu adînci implicații social-istorice : vehemența deznădăjduită a poetului și teribilul său apel la imunizarea conștiinței împotriva iluziilor — ne apar ca termenul *ad quem* al unui traseu spiritual prezent în imanența operei, și nu în extrateritorialitatea ei, al cărei termen *a quo* este marea amărăciune în fața unor revoluții eșuate sau trădate.

Scanned with OKEN Scanner

Mutatis mutandis, un asemenea tip de interpretare a operei de artă își poate dezvălui pretutindeni fecunditatea : ocultarea raportului între „text“ și „realitate“ este revocată, comprehensiunea operei este împinsă pînă acolo unde ea se întîlnește spontan cu explicarea ei și „arcul hermeneutic“, despre care vorbea odată Paul Ricoeur, se închide.

Odată transgresată nemijlocirea și executată investigația în adîncurile operei, mergînd pînă la pre-istoria ei, procesul hermeneutic poate descoperi acolo o serie de raporturi conflictuale, a căror soluție o constituie tocmai *opera* : ordonarea printr-o interiorizare și obiectivare sui generis a impulsurilor psihice divergente generate de asemenea raporturi conflictuale este însăși logica procesului de creație artistică. Auto-geneza și etero-geneza operei se îngemănează astfel într-o unitate inextricabilă. Premiza filozofică a unui asemenea punct de vedere este că nici un act de creație nu emerge *ex nihilo*, ci este întotdeauna soluția unei probleme, impuse de dialectica subiect-obiect : nici opera de artă nu poate fi considerată a apărea „sveltă și ușoară ca țîșnind din nimic“, ci dimpotrivă, ea poartă chiar în țesuturile ei sigiliile genezei. „Cosmos clos, elle rayonne d'une lumière conquise sur la Nuit antécédente“ — pentru a folosi frumoasa formulă a lui Jean Starobinski.

Principiul unității indisociabile între *geneză* și *structură* în interpretarea operei de artă ne desparte categoric de polemica lui Gadamer sau Pareyson împotriva „obiectivismului istoric“ și a „istorismului“ : identificarea sensului istoric genuin al operei este o componentă esențială a procesului hermeneutic. Transcenderea sensului nemijlocit și încadrarea lui într-un cîmp mai larg de semnificații implică însă desigur raportarea la un sistem mai vast de referințe. Ne întîlnim aici cu importanta problemă a orizonturilor subiectului hermeneutic. Gadamer a tratat-o pe larg prin categoriile de „Vorhabe“, „Vorurteil“ sau „Voreingenommenheit“ (prejudecata în sens *pozitiv*, ca o condiție inalienabilă a comprehensiunii), ca și prin cea de „Sinnerwartung“ (așteptare a sensului). Se cuvine însă să precizăm răspicat că un asemenea sistem mai vast de referințe (centrul axiologic al activității

Scanned with OKEN Scanner

hermeneutice) nu este decît sinteza generalizatoare a actelor particulare de comprehensiune a diferitelor opere, și nu o instanță exterioară. Ne găsim în fața acelui stadiu al procesului interpretativ în care, după celebra formulă a lui Schleiermacher (aplicabilă însă și la stadiile descrise anterior), subiectul hermeneutic tinde să înțeleagă opera mai bine decît însuși autorul ei. Încadrarea operei, ca o totalitate autosuficientă, într-un sistem mai vast de referințe și semnificații: raportarea ei, de pildă, la o filozofie a istoriei sau la o estetică generală, profesate de subiectul interpretativ, a întîmpinat adeseori rezistențe de principiu, fiind considerată o transgresare a comprehensiunii genuine. Exemplară ni se pare reacția negativă a lui Ernst Robert Curtius la tipul de critică preconizat de Lukács încă în textul său de tinerețe „Despre esența și forma eseului" (1910), cu care se deschide volumul *Die Seele und die Formen*. Într-o scrisoare, rămasă inedită (datată 11. 12. 1912 și aflată în Arhiva Lukács), Curtius apăra punctul de vedere sainte-beuveian al criticului ca o ființă infinit docilă, supunîndu-se mișcării operelor și limitîndu-se a fi doar „Resonanz und Begreifen" (rezonanță și cuprindere): teza lui Lukács despre critic — al cărui model ideal era pentru el pe atunci Platon — ca o ființă prin definiție problematică, cea care „cu prilejul" operelor („bei Gelegenheit von...") se confruntă cu „semnificația" și „Ideea" lor, mișcîndu-se într-o sferă intermediară între concretul operelor și sistemul de valori al esteticii, era energic respinsă de Curtius. El se considera „metaphysikfrei" (liber de metafizică), în timp ce „eseistul" (criticul) ideal al lui Lukács era un hermeneut care revendica o tablă de valori, o „ierarhie" (cuvînt repugnant pentru Curtius), deci o „estetică" și o „metafizică". Divergența Curtius-Lukács are pentru noi o valoare paradigmatică. Adoptînd punctul de vedere al lui Lukács, cel care conjugă într-o unitate organică judecata de existență cu judecata de valoare asupra operelor, rămîne să supunem examenului critic natura acelui centru de referință la care sînt raportate operele. Orizontul definit cu expresia de „Sinnerwartung" este desigur cu totul diferit la un Adorno, cel care repudiază mînios nu numai muzica unui

Scanned with OKEN Scanner

Sibelius, dar și pe cea a lui Hindemith sau Stravinsky, și chiar pe cea a ultimului Bartok (prea fidel principiului tonalității), acordîndu-se pe deplin doar cu Schönberg și școala sa în muzică sau cu Beckett în literatură, și la un Lukács, care descoperă dimpotrivă în *Cantata profana* a lui Bartok un punct de sprijin pentru estetica sa incoruptibil umanistă, după cum îl respinge fără menajamente pe Beckett în numele lui Kafka, spre a nu mai vorbi de Thomas Mann, deoarece conceptul de „integralitate umană" rămîne cheia de boltă a orizontului său hermeneutic.

Relația cu caracter de triplicitate : operă-realitate-sistemul de valori al interpretului (*Weltanschauung*-ul său variabil), ni se pare a defini, în indiviziunea componentelor ei, jaloanele principale ale unei posibile hermeneutici marxiste a artei.

Scanned with OKEN Scanner

SUMAR

I. Autonomia și eteronomia artei 5
II. Estetica lui Arthur Schopenhauer 31
III. Mikel Dufrenne și estetica fenomenologică . . . 56
IV. Philosophia rediviva 74
V. Theodor W. Adorno — estetician și sociolog al artei 87
VI. Herbert Marcuse — o biografie intelectuală . . . 109
VII. Georg Lukács și reconstrucția ontologiei în filozofia contemporană 187
VIII. „Știința Substanței" — manuscrisul filozofic inedit al lui Camil Petrescu 252
IX. Mihai Ralea — critic și teoretician literar 289
X. Naphta, Lukács, Thomas Mann (dosarul unei polemici) 321
XI. Literatură și istorie 361
XII. Artă și hermeneutică 385

Scanned with OKEN Scanner

Lector: CORNEL POPESCU
Tehnoredactor: GHEORGHE CHIRU

Apărut 1977. Bun de tipar 11. 11. 1977. Tiraj 4.370 ex. broșate. Hîrtie Scris I A tratat de 80 g/m². Format 16/54×84. Coli editură 21,77. Coli tipar 24,5. pentru bibliotecile mari și mici 8R—95

Tiparul executat sub comanda nr. 1/1447 la Întreprinderea poligrafică „13 Decembrie 1918“ str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97 București, Republica Socialistă România

Scanned with OKEN Scanner

Lei 13

Volumul reunește studii despre probleme dintre cele mai controversate ale esteticii contemporane (autonomia și eteronomia artei, artă și hermeneutică etc.), texte consacrate marilor figuri ale gîndirii ultimilor decenii: *Lukács*, *Marcuse* și *Adorno*, eseuri despre esteticienii clasici (Schopenhauer) și moderni (Mikel Dufrenne și estetica fenomenologică), o primă analiză sistematică a manuscrisului filozofic inedit al lui Camil Petrescu: *Știința substanței* și un eseu despre Mihai Ralea, critic și teoretician literar, o polemică în jurul problemei: *Naphta*, *Lukács*, *Thomas Mann*, precum și alte texte referitoare la Sartre, Lukács etc.

Scanned with OKEN Scanner